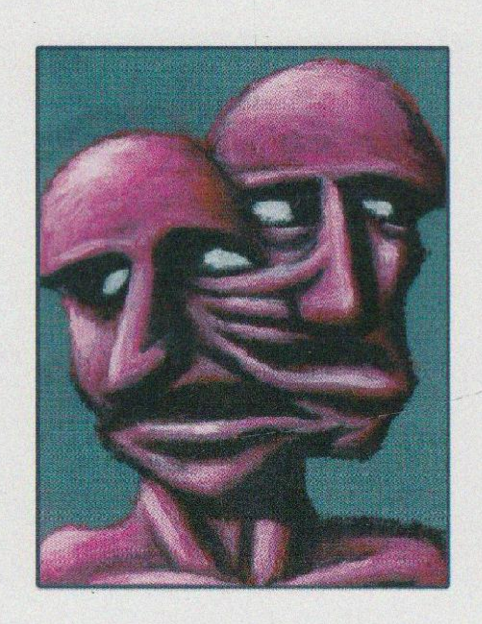
ميشيل سينيلار

الماكيافيلية

ودواعي المصلحة العليا



ترجمة : أسامة الحاج



الماكيافيلية

الطبعة الثانية

1423 هـ ــ 2002 م

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ــ الحمرا ــ شارع اميل اده ــ بناية سلام ــ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ــ تلفاكس 791124 (01) بيروت ــ لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

ISBN 9953-427-19-4

ميشيل سينيلار

الماكيافيلية

وداعي المصلحة العليا

ترجمة
أسامة الحاج

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

MACHIAVÉLISME ET RAISON D'ÉTAT
XIIe-XVIIIe siècle

Suivi d'un choix de textes

PAR MICHEL SENELLART

مدخل

فكرة داعي المصلحة العليا(*)

يدل داعي المصلحة العليا ، في أيامنا هذه ، على الأمر الذي تجيز بموجبه السلطةُ لنفسها انتهاكَ القانون لأجل المصلحة العامة . وثمة شروطٌ ثلاثة تحدده : مقياس الضرورة ، وتبرير الوسائل بهدف أسمى ، واقتضاء السرية . فهل إنه يعبر ، حين يجري التذرع به في الحالات الملحّة ، عن ديمومة ممارسات استبدادية في منظومتنا(**) السياسية ، أو هو يكشف الحدود التي تفرضها على دولة القانون حقيقةُ الوقائع القاسيةُ (في شباط 1987 ، أعلن وزيرٌ للداخلية أن « الديمقراطية تتوقف حيث تبدأ مصالح الدولة ») ؟ ليس في نيتنا حسم هذه المسألة ، بل إعادة تحديد موقعها ، بهدف المساعدة في إعطاء جواب بصددها ، في الجدال التاريخي الذي ولدت فيه .

بيد أن هذه الفكرة تنطوي على مشكلتين متمايزتين :

(*) raison d'Etat وتعني في الأصل **حجة الدولة** التي تتذرع بها للقيام بإجراءات تتناقض مع القانون بحجة المصلحة العليا للدولة . وقد ارتأينا أن نعرِّبها بعبارة **داعي المصلحة العليا للدولة** ، لكننا اختصرناها بـ **داعي المصلحة العليا** . فهي كافية ، بالعربية ، للتعبير عن المعنى المقصود (المعرِّب) .

(**) المنظومة ، هنا ، هي الكلمة التي نرى أن نستخدمها تعبيراً عن كلمة Système وتعني مجموعةً منظمة من الأفكار العلمية أو الفلسفية ، أو جملة من الطرائق المعدة لإحداث نتيجة ما ، الخ . . . (المعرب) .

ـ من جهةٍ ، مشكلة العلاقات بين العمل السياسي والأخلاق الشائعة . ويعطي أفلاطون (**الجمهوريـة** ، القسم الثالث ، ص 388) مثلاً كلاسيكياً بصدد فائدة الكـذب : « إذا كان من حق أشخاص آخرين [غير الأطباء] أن يكذبوا ، فهذا الحق يعود إلى رئيس المدينـة (*) ، كـي يخدع أعداء أو مواطنين ، لأجل مصلحة المدينة . والكـذب محظَّر عـلى أي شخص آخر » . هـل إن أمن الـدولة يـبرّر في بعض الـظروف ، الفعـل الـلاأخـلاقي أو غـير المشروع ؟ كانت هذه المسألة قد باتت موضوعاً للمساجلة في فكر العالم القديم ، حيث كان السفسطائيون يرون أن العـادل يقتصر على ما هو نافع ، في حين كان التقليد السقراطي يعتبر أن النافع لا يمكن أن يختلف عن العادل[1] . وبهذه الصورة الواسعة ، تتطابق فكرة داعي المصلحة العليا ، بمقدار ما جرى القبول بها ، مع مبدأ أولوية السلامة العـامة : Salus populi suprema Lex (سـلامة الشعب هي القانون الأسمى) ، وهو مبدأ عام روماني سوف يردده هوبس على امتداد مؤلفاته .

ـ ومن جهة أخرى ، مشكلة العلاقات بين الدولة والقانون . لم تعد المسألة ، هنا ، معـرفة إذا كـان مسوّغـاً للحاكم أن ينتهـك القواعد الجماعية في حالة الخطر ، بل معرفة إذا كان يخضع لها في

(*) المدينـة هنـا ، La cité ، إنما تعني المدينة ـ الدولة ، كما كانت موجودة في العصر القديم ، في اليونان وغيرها (م) .

(1) أنظر توسيديد ، **تاريخ حرب البيلوبونيـز** ، القسم الخامس ، 89 ؛ وهـو مَثَلٌ استعاده شيشرون في **De officiis** ، القسم الثالث ، 47 ، حيث يضع المنفعة العامة الحقيقية ، المتطابقة مع الـ **honestas** ، بمواجهة المصلحة العامة المزعومة التي لا يمكنها أن تشرِّع أعمالاً غير عادلة : حول هذا التمييز ، أنظر الملحق ، أدناه ؛ المثل ذاته لدى ماكيافلي **D, I, 59, p. 507** .

الممارسة الطبيعية لسلطانه . هل الأمير مربوط بالقوانين (Legibus alligatus) أو هو فوق القوانين (Legibus Solutus) ؟ هذا هو السؤال الذي طرحه الحقوقيون واللاهوتيون ، منذ القرن الثاني عشر . وهي موضوعة جديدة صاحَبَت تكوين المَلَكيات الإقليمية(*) وأدت إلى تأكيد السيادة المَلَكية . وفي هذا الإطار النوعي الخاص ، تتطابق فكرة داعي المصلحة العليا مع مبدأ استقلالية السلطة السياسية ، الذي عرضه ماكيافلي بقوة .

هكذا ، يعد ماكيافلي أول من حوَّل مبدأ عاماً استثنائياً ، يستتبع قطيعة مع النَّسق الأخلاقي - الحقوقي ، إلى قاعدة دائمة : لا تعرف الدولة قانوناً غير الاهتمام بحفظ نفسها . ولهذا السبب ، يعد أول من « ابتكر » داعي المصلحة العليا .

أطروحة ماينيكي :
داعي المصلحة العليا والتاريخانية Historicisme

دافع عن هذه الأطروحة بصورة باهرةٍ المؤرخ الألماني ف . ماينيكي (أنظر البيبليوغرافيا ، القسم الثاني ، ب) . ففي رأيه ، إن فكرة داعي المصلحة العليا ، المنبثقة من عبقرية ماكيافلي ، جعلت من الممكن تقدم التاريخانية في وجه مذاهب الحق الطبيعي ، فاتحةً الطريق هكذا أمام معرفة عقلية لآليات السلطة . من هنا تأكيده ، المتناقض في الظاهر للوهلة الأولى ، أن « داعي المصلحة العليا هو أحد العوامل الرئيسية التي شقت الطريق أمام حركة الأنوار»(**) (ص 187) . كيف ينبغي فهم ذلك ؟

(*) أي المرتبطة بإقليم أو أرض محدَّدين monarchies territoriales (م) .

(**) الحركة الواسعة التي شهدها القرن الثامن عشر مع الفلاسفة والمفكرين المهمين =

يعود أصل التاريخانية إلى المدرسة التاريخية الألمانية ، المنبثقة في القرن التاسع عشر من رد الفعل ضد الثورة الفرنسية ونظريات الحق الطبيعي التي ألهمتها . ونعني **بالحق الطبيعي** جملة من المعايير والقواعد المعتبرة شاملة ، التي في وسع العقل البشري بلوغها بصورة مباشرة ، والتي لا يمكن حصرها بالقانون الوضعي (أي القوانين المعمول بها في كل بلد) . لقد كانت المدرسة التاريخية ، الناظرة إلى الشعوب كفرديّات عضوية متمتعة بروح خاصة بها ، تعارض المبادىء المجردة لهذا المذهب اللاتاريخي ، التي تفضي إلى قلب كل البنى القائمة رأساً على عقب ، بصلابة الشيء الفريد الذي يمد جذوره في الحياة الملموسة . بيد أن تصوراً كهذا ما كان يمكن إلا أن يثير مشكلات خطيرة . إن إ . ترولتش ، أحد أبرز ممثلي النظرية التاريخانية ، الذي ساهم في تحليل نتائجها بصورة ثاقبة ، كان يقول إن الفكر الألماني ، إذ تخلى عن فكرة الحق الطبيعي وخلق « الحس التاريخي » ، كان قد خطا في اتجاه نسبيّةٍ كاملة . كان قد أحل محل القِيَم المولِّدة للفوضى فوضى عامةً للقيم . كانت التاريخانية تولد العدمية[2] .

إن ماينيكي ، تلميذ ترولتش ، يُماهي إذاً حركة الأنوار مع نمو الحس التاريخي ويدرك ما ينطوي عليه موقفه من صعوبة ، وهذا هو ما يجعل عمله مشوِّقاً . إذا كانت الحقيقة تاريخية دائماً ، فبأي حدٍّ

= آنذاك في فرنسا ، أمثال روسو وفولتير ومونتسكيو وديدرو وغيرهم ، الذين شقوا الطريق بأفكارهم أمام الثورة الفرنسية وإنجازاتها ومثلها العليا (المعرب) .

(2) انظر ماينيكي ، ص 384 و389 ، واستهلال ف . شابود ، ص XXIV-XXVI ؛ ل . ستراوس ، **الحق الطبيعي والتاريخ** ، ص 13 ـ 14 ، والفصل الأول . لقد كتب ماينيكي عن تاريخ التاريخانية كتاباً أساسياً هو **Die Entstehung des Historismus** ، الطبعة الرابعة ، ميونيخ ، 1965 .

يجب أن نواجه سياسة السيطرة (Machtpolitik) التي تمارسها الدول منذ العصر الكلاسيكي ؟ كيف تجري مقاومة التاريخ حين تتوارى الطبيعة ، ويتوارى بصورة أعمّ كل تعالٍ transcendance(*) ؟ هكذا تنطرح التاريخانية للنقاش انطلاقاً من تاريخها الخاص وتفضي إلى وعي مأساوي للنزاع بين **الإيتوس éthos** ، وهو حقل الروح والغايات الاخلاقية ، **والكراتوس Kratos** ، حقل القوة والتطلع إلى السيطرة . لقد كان ماينيكي ، غداة الحرب العالمية الأولى ، يعتبر أن القوة التي باتت مجنونة هي ما تفضي إليه سياسة السيطرة المتغذية على امتداد ثلاثة قرون بالعقلانية الدولانية . ويا لها من مفارقة محزنة : إن داعي المصلحة العليا يولِّد العنف في الوقت ذاته الذي ينتج فيه المعرفة . لكن إذا كان يفجر هكذا الحرب ، أليس ذلك بالضبط لأنه يستمد تلك المعرفة من الحرب بالذات ؟

هل داعي المصلحة العليا مفهوم ماكيافلي ؟

لا ريب أن ماينيكي مخوَّلٌ ، تبعاً لإشكاليته ، أن يأخذ ماكيافلي بمثابة نقطة انطلاق . طبعاً يبقى التاريخ لدى هذا الأخير ، متقوقعاً داخل رؤية طبيعوية : يظل العالم مماثلاً لذاته ، وكل الأشياء تعيد إنتاج نفسها دورياً (أنظر **الأحاديث** ، القسم الأول ، 39 ؛ القسم الثاني ، الاستهلال) . لكن ماكيافلي كان أول من جعل الواقع الفظ ينبثق من الحاضر ، في مركز حديثه ، كمشكلة سياسية يجب حلها عملياً (أنظر أدناه ، الفصل الثاني) . إن الضرورة الراهنة ، أي حاجة الدولة لأن تؤسس أو أن تحافظ على ، هي التي تبرر

(*) التعالي أو المفارقة ، بمعنى الكينونة فوق الوجود المادي ، وفوق المعرفة والخبرة (المعرّب) .

الوسائل ـ القسوة ، والقوة والخديعة ـ التي جرى امتداحها في كتاب **الأمير** .

والحال ، ما هو هذا الحاضر ، إذا نظرنا إليه عن كثب ؟ هل هو أراضٍ للاستصلاح ، مدن للبناء ، سكان يجب زيادة عددهم ؟ كلا . إن كلمة تختصره : الحرب . إنه يقول إن فن الحرب هو المهنة الحقيقية لمن يتولى القيادة (**الأمير** ، 14 ، ص 356) . وسواء بسبب الخبث البشري ـ وسنرى أن هذا مفهوم مكوِّن للماكيافلية ـ أو بسبب الوضع الخاص لإيطاليا ، المجزأة ، والمتعرضة للاجتياح والنهب في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، فالسياسة بنظر ماكيافلي فنٌّ يُمارَسُ على خلفية حرب دائمة .

إننا نطرح على أنفسنا ، في هذا العمل ، إبراز بُعْدٍ للجدال بصدد داعي المصلحة العليا لم يكن في وسع ماينيكي أن يأخذه في الحسبان داخل إشكاليته . وإذ نقوم بذلك ، سوف يؤول بنا الأمر إلى تقديم قراءة أخرى لبعض النصوص ، وبوجه خاص إلى الاعتراض على العلاقة التي يقيمها بين الماكيافلية وداعي المصلحة العليا .

ويقوم هذا المشروع بادىء ذي بدء ، على ملاحظات ثلاث :

1 ـ في المقام الأول ، إن مفهوم داعي المصلحة العليا غير موجود لدى ماكيافلي . وهو غياب كان بحد ذاته عديم الأهمية (كما كان يفكر ماينيكي ، ص 34) لو أن تعبير **ratio status** لم يصادَفْ ، منذ القرن الثاني عشر ، لدى حقوقيين ولاهوتيين متنوعين ، في سياق إعادة اكتشاف القانون العام الروماني . ولا ريب أن هذه الـ **Status** القروسطية لم يَجْرِ تصورها بعد ككينونة مؤسسية : لا تظهر

إلا مقترنة بمكمِّل (Status regni, Status regis : « وضع » المملكة ، الملك »)[3] . لكن لا يجب نسيان أن الـ stato الماكيافلية كانت في البدء ، هي الأخرى ، «دولة أحدٍ ما ، ملكيته الخاصة »[4] . ليس في وسعنا إذاً أن نؤكد ، بلا قيد أو شرط ، أن العصر الوسيط لم يعرف داعي المصلحة العليا ، لأنه كان يُخْضع السلطة الزمنية للسلطة الدينية . إن المسألة تستحق التمحيص .

2 ـ ثم إن داعي المصلحة العليا كان انطلاقاً من نهاية القرن السادس عشر موضوعاً لإعداد مذهبي مناهض للماكيافلية بصورة مباشرة . فأول بحث مخصص للـ ragione di Stato ، ظهر عام 1589 ، لم يكتبه أحد تلامذة ماكيافلي بل خصم له ، هو جيوفاني بوتيرو ، وكان يسوعياً قديماً ومتحمساً شديد الحماس للحركة المعادية للإصلاح . غالباً جداً ما يجري نسيان هذه الحقيقة : أن خطاب « داعي المصلحة العليا الحقيقي » إنما تطور على امتداد أكثر من قرن ضد ماكيافلي . يوجد إذاً ، في العصر الكلاسيكي ، مفهومان متعارضان لداعي المصلحة العليا .

3 ـ أخيراً ، لا يمكن تجريد هذه النظرية حول « داعي المصلحة العليا الحقيقي » من أهليتها عن طريق اعتبارها رجعية ، في أفضل الأحوال ، ومنافقة (نزعة ماكيافلية مخزية) ، في أسوئها . ويكفي أن نقرأ بوتيرو ، في الواقع ، لنلاحظ أنه لا يرد على ماكيافلي بمجرد توبيخات أخلاقية . فأميره المضاد لا يشكل عودة إلى النوع البنّاء

---

(3) أنظر ج . بوست (البيبليوغرافيا ، القسم الثاني ، أ) ، وهو مرجع لا غنى عنه بصدد مفهوم Ratio status في القرون الوسطى .

(4) أ . تينيتي ، **فلورنسا في عهد آل مديسيس** ، باريس ، فلاماريون ، 1968 ، ص 78 .

الخاص بمرايا الأمراء . إنه يجدد ، عبرٍ عرض برنامج فن للحكم لا يقوم على الحرب بل على الاستثمار المكثف للموارد المادية والبشرية . وفرادة بوتيرو ، الذي ينطلق من إلهام مركنتيلي (أنظر **أدناه** ، الفصل الثالث) ، تعود لكونه نقل داعي المصلحة العليا من ميدان المعركة حيث كان يعسكر إلى الميدان الاقتصادي .

ويَنْتُج من هذه الملاحظات الثلاث أنه لا يمكن قصر داعي المصلحة العليا على الماكيافلية . لذا من المستحسن إعادة تفحص العلاقات في ما بينها ضمن رئاية مختلفة عن رئاية ماينيكي .

العقلية(*) الحربية والعقلية الاقتصادية

كانت مشكلة المدرسة التاريخية الالمانية هي إرادة السيطرة المندرجة في المنطق الدولاني ـ يصف ماينيكي التطور الذي يقود من الماكيافلية إلى النزعة القومية (ص 371) بأنه « كارثي » . أما مشكلة علم الاجتماع التاريخي المعاصر ، منذ ماكس ڤيبير ، فهي العقلنة ناشطةً في تكوين الدولة[5] . وهذه المدرسة تعارض التصور القائل إن الدولة الحديثة ـ كجسم ممركز يمارس صلاحياته على إقليم محدد ويتولى احتكار العنف المشروع ـ تشكل الحل العقلي لتناقضات كل مجتمع ، بتحليلٍ للواقع الدولاني كنتاجٍ لتاريخ خاص وبالتالي ، وبما هو كذلك ، يصعب تعميمه : « من الملائم مَوْضعة أصل الملامح ، التي تميّز الدولة كنمط بناء مَرْكَزٍ ، في الأزمة السياسية التي هزت النظام الإقطاعي بعمق »[6] . هكذا لن يكون

(*) rationalité ، صفة ما هو عقلي (م) .

(5) انظر ب . بادي وپ . بيرنباوم ، **علم اجتماع الدولة** ، باريس ، 1979 . كتاب الجيب ، مجموعة «Pluriel» .

(6) **المرجع ذاته** ، ص 126 .

في وسع العقلنة الدولانية ، المرتبطة بالماضي الاقطاعي للعالم الغربي ، الطموح إلى الشمولية .

ثمة مكان ، في هذه المقاربة الجديدة ، لمسألة فلسفية . فانطلاقاً من اللحظة التي يجري فيها إرجاع العقلي إلى التاريخي ، يصبح مفهوم العقلنة بالذات إشكالياً . ألا يحيل ضمنياً إلى سلطة عقل قائم ، من جهته ، خارج التاريخ ؟ ينبغي التساؤل إذاً ـ مع احتمال السقوط مجدداً في الوهم الشمولاني ـ أي نماذج من العقلية تنطوي عليها هذه العقلنة . هذا هو بالضبط مقصدنا : أن نبرهن أنه ، منذ القرن السادس عشر ، تواجَهَ تحت مفهوم داعي المصلحة العليا شكلان متمايزان من العقلية ، أحدهما حربي والآخر اقتصادي .

لماذا الانكفاء ، إذاك ، إلى القرون الوسطى ؟ ثمة اعتبارات ثلاثة ، على الأقل ، تبرر هذا الاختيار : الرغبة في الإفلات من القراءة الكسلى التي تسمح بها ، في الأدب الماكيافلي ، أسطورة البداية الخالصة (إذا لم يكن هنالك ، قبل ماكيافلي ، غير أوهام أو مواعظ تقيّة أو مدائح منافقة ، فما النفع من الاهتمام بها ؟) ؛ وضرورة أخذ مسافة من نزاع داعيَي المصلحة العليا ، بهدف مراقبة أي تطور طويل يندرج فيه (سوف نرى أن هذه الرثاية تسمح بإدراك رهاناته بشكل أفضل) ؛ والقناعة بأن الفكر الحديث ، ما وراء الانقطاعات المعلنة ، إنما يمد جذوره في اللاهوت القروسطي الذي يشكل نسيانه ، اليوم ، اللامفكَّر به الحقيقي في ثقافتنا .

الماكيافلية واللغز الماكيافلي

ثمة توضيح أخير ، أساسي ، لتحاشي أي سوء فهم . ما يدور الحديث عنه في هذا الكتاب إنما هو الماكيافلية وليس ماكيافلي . لا

شك أن أصل الموصوف موجود في هذا الاسم ، لكنه يحيل إلى شيءٍ غير الإنسان أو مؤلفاته . مع ذلك ، ألا يمتدح ماكيافلي ، في **الأمير** ، فضائل الحيلة ، والجريمة ، والغدر من أجل انتزاع السلطة ؟ والحالة هذه ، ما هي الماكيافلية ، إذا لم تكن هذا المذهب بالذات الذي يبرر الوسائل بالغاية ، من دون الاهتمام بأي قاعدة أخلاقية ؟

لا يسعنا إنكار أن عناصر الماكيافلية موجودة لدى ماكيافلي . إلا أن المشكلة تتمثل في معرفة أي وظيفة تؤديها تلك العناصر في مؤلفاته . هل تشكل نواتها ؟ تكفي قراءة ماكيافلي لملاحظة أن ذلك غير وارد . ما هو في مركز تفكيره إنما تجديد الـ **Virtù** المدنية ، وليس الـ **brutta cupidita di regnare** (الطمع بالحكم ، **الأحاديث** ، القسم الثالث ، 8 ، ص 638) . لكنها لا تلعب مع ذلك دوراً ثانوياً : من يود إعادة ماكيافلي إلى حقيقته عبر تجريده من الماكيافلية لن يقع على أكثر من شبح . بما أن الماكيافلية ليست موضوعة مركزية ولا موضوعاً طرفياً خالصاً ، فهي لا تسهِّل تحديد موضعها في أعمال ماكيافلي . لذا من الأهمية بمكان عدم الخلط بينهما .

وتضاف إلى ذلك صعوبة أخرى . إن معظم الشارحين في أيامنا هذه ، يسعون بحق لتمييز فكر ماكيافلي من الماكيافلية ، بهدف أن يعيدوا إلى هذا الفكر تعقيده وبُعْدَه الأصيل . إنهم يرفضون الاسطورة ، ويستجوبون المؤلفات بانتباه . والحال أنه يستحيل استجواب ماكيافلي بصدد نقطةٍ ما من دون أن يشعر المرء بنفسه مغموراً بالأسئلة التي يطرحها هو نفسه على قارئيه . ففي الواقع ، لا يشغل في تاريخ الأفكار السياسية موقعاً مذهبياً واضحاً ، بل

بالأحرى مكان لغز ثلاثي :

ـ لغز داخل **الأمير** : هل يعني هذا الكتاب حقاً ما يقوله ؟ من الغريب أن الشك لا ينبثق من الالتباس في النص ، بل على العكس من شفافيته . إن الوضوح الأقصى هو الذي يبدو غامضاً : أي هدف خفي يغطيه كلامٌ بهذه الصراحة ؟ منذ القرن السادس عشر ، كان كاردينال انكليزي ، هو ريجينالد پول ، يتهم العمل بالازدواج ، مشتبهاً بأنه يضخم الوجوه الاستبدادية في المَلَكية لكي يجعلها تظهر قبيحة لرعاياها .

ـ لغز داخل مجمل المؤلفات : هذه الأخيرة يقسمها التناقض ، الظاهر أو الفعلي ، الذي يضع كتاب **الأمير** ، وهو مديح للسلطة الشخصية ، بمواجهة المرافعة لصالح المؤسسات الجمهورية التي تشكلها **الأحاديث** . كيف يمكن التوفيق بين تهكمية الأول والنزعة المدنية في الأخيرة ؟ بين اللاأخلاقية وامتداح الفضائل الرومانية ؟ بين نظرية الاضطهاد والدفاع عن الحرية ؟ إن أي جهد لفهم ماكيافلي يتطلب أخذ هذا التقسيم لأعماله بالحسبان . لأجل ذلك نقع على تفسيرات متعددة ؛ انتهازية تتناسب مع تقلبات تاريخ فلورنسا ، نزاع بين مراقبة الحاضر الجليّة والحنين إلى المجد القديم ، أو أيضاً ، كما يؤكد روسو ، انسجام مشروع ديمقراطي واحد (**الأمير** هو كتاب الجمهوريين)[7] .

ـ وأخيراً لغز مرتبط بمن جاؤوا بعد ماكيافلي . من أين استمد

(7) **العقد الاجتماعي** (ع إ) ، القسم الثالث ، 6 . انظر هامش طبعة عام 1782 ، حيث يقدم البراهين على هذه « النية الخفية » . قارن مع ديدرو ، مقال « الماكيافلية » في موسوعة المعارف : « ظن [معاصر و ماكيافلي] الهجاء مديحاً » .

هذه السلطة الغريبة التي جعلته يبقى حاضراً في كل عصر ، كما لو أنه كتب للقرون اللاحقة فيما عيناه مثبتتان على روما وعلى زمانه ؟ إن ماكيافلي ، المعاصر لهيغل الذي كان يرى فيه منظِّر تأسيس الدولة ، أو لغرامشي الذي وجد في كتاب **الأمير** ، وهو يفكر فيه ملياً في السجن ، بياناً ثورياً ، إنما ينتمي لكل القوى المنخرطة في النضال في التاريخ ، وهذا الانتماء متعدد الشكل لا يشكل انحرافاً أبداً ، بل هو أحد وجوه حقيقته .

إننا ندرك الصعوبات التي تثيرها قراءة ماكيافلي ، المعدة لعمل التفسير الذي لا ينتهي . والفصل بين الماكيافلية و« أعمال ماكيافلي » (كل . لوفور Lefort) يتيح إذاً الإفلات من شكوك البحث عن المعنى ومن ثم نقل التحليل إلى أرضية أخرى : تلك الخاصة بمواجهة الخطابات . إن خطاباً ما ، لا يمكن إرجاعه ، في الواقع ، إلى وجهة نظر مؤلِّف أو لمعنى عملٍ ما . إنه يتضمن مجمل الأشياء التي مثلت في حقبة معينة بصدد موقف استراتيجي . لذا سنتكلم على خطابات الماكيافلية وخطابات داعي المصلحة العليا ، لا من قبيل استساغة التفاصح ، بل للتذكير بالطابع الجماعي لأنماط التفكير التي نقارن في ما بينها .

الفصل الأول

نظرية القرون الوسطى بصدد داعي المصلحة العليا

«Ratio status» و «necessitas»

1 ـ من دولة العدل إلى الدولةِ السيدة

الملك العادل والمستبد

يتمثل واجب الملك بإقامة العدل . هذه الفكـرة المندرجـة في القانون الاقطاعي (براكتون : « جرى انتخاب الملك لكي يعدل بين الجميع » ؛ كـارليل[1] ، الجـزء الثالث ، ص 36) ، لقيت التأييد في القرن الثاني عشر ، من جانب الكنيسة التي لا تعـترف هكذا باستقلال السلطة المدنية ، بل بدورها النوعي الخاص . ولا شك في أن مفهوم العدالة السياسي لم يكن يتميز بعد بوضوح من معناها الديني . إلا أن المهم هو أن الدولة المَلَكية تمارس منذ ولادتها وظيفة القاضي ، وتكون مؤسَّسةً ، بهذه الصورة ، على القانون .

ولقـد جرى تحـديد القـانون في القـرون الوسـطى كتعبير عن العدالة . وهو تصور عكسي لتصورنا ، إذ نعتبر العدالـة كتطبيق للقانون . لكن معنى الكلمة تغيَّر ، في غضون ذلك . ففي أيامنا هذه ، يعبر القانون عن إرادةِ قوةٍ ذات سيادة . بـواسطتـه يفعل

(1) أنظر البيبليوغرافيا ، القسم الثاني ، أ .

مالكُ السيادة ؛ إنه السيادة في حال الفعل . بينما كان الأمر مختلفاً في العصر الاقطاعي . كان القانون ، آنذاك ، يوجد قبل السلطة : القانون الإلهي الذي يعبر عن نفسه بالوصايا ، أو القانون العرفي ، الذي يتحمل الملك عبء الحفاظ عليه . لما كان يوزِّع العدل ، فإن عليه واجب الحفاظ على القوانين - **Legem Servare, hoc est regnare** (الحكم هو المحافظة على القانون) - وليست لديه سلطة صنعها : هذا هو مقياس الـ **rex justus** . إذا حاد عن القوانين ، يصبح طاغية في الحال .

إن التعارض بين الـ rex justus(*) والطاغية يهيمن على كل الفكر السياسي القروسطي . إنه يستند إلى اشتقاق مشهور لإيزيدور الإشبيلي Isidore de Séville الذي يشتق كلمة **rex** من **recte regendo** (الحكم باستقامة ؛ Etymol., Lib. IX, Cap. 23) . يقال إذاً عن الملك إنه عادل ، على سبيل اللَّغو . فمن لا يحكم باستقامة ، يفقد في الواقع لقبه كملك ؛ يصبح طاغية ، لا غير . هل ذلك مجرد استبدال لفظي ؟ سوف نرى النتائج التي يستخلصها منه جان دو ساليسبوري ، مبرراً قتل الطاغية .

إن القانون هو الذي يرسم إذاً حدود السلطة المقبول بها . بيد أن ما حققه السلطان المَلَكي من تقدم ، لا سيما في فرنسا وانكلترا ، سوف يفضي إلى وضع هذا المقياس موضع جدال . ففي نهاية القرن الثاني عشر ، جرى الانتقال من منظومة قائمة على التجزئة الاقطاعية ، حيث الملك هو السيد الأول ، لا أكثر ، إلى منظومة قائمة على وحدة الأرض ، حيث يتملك السلطة الكاملة : « ما يحلو

(*) الملك العادل (م) .

للأمير له قوة القانون » ، هذا ما يؤكده بعض الفقهاء ، انطلاقاً من نصوص قديمة في القانون الروماني جرى نسيانها منذ زمن طويل . يتحول الملك العادل تدريجياً إلى ملك مشرِّع . ومع ظهور المملكة ككينونة سياسية تكون وُضعت قواعد نظرية الدولة السيدة ، فيما يستمر البحث عن مفهومها .

«Ratio status» و«Status»

الدولة إذاً واقع في القرون الوسطى ، بالرغم من عدم وجود تعبير واحد للدلالة عليها . كان يجري ، وفقاً للحالات ، استعمال كلمات imperium regnum civitas (الامبراطورية ، المملكة ، المدينة) ، وفي القرون الأخيرة ، العبارة الرومانية **res publica** (الشيء العام) ، التي جعلها العلم الحقوقي ، سارية المفعول ، من جديد . بالمقابل ، كان لكلمة **Status** ، التي انبثقت منها كلمة الدولة ، معنى آخر تماماً ينبغي توضيحه .

منذ القرن الرابع عشر ، لم يتم استعمال هذه العبارة أبداً لوحدها ، في معناها السياسي . فالـ **Status** هو دائماً **Status** شيءٍ ما . يجري هكذا الكلام على **Status** الشيء العام ، أو المملكة ، بحيث يُعطي الكلمة معناها الكلاسيكي كـ « وضع » ، « كحالة » . إلا أن هذا الاستخدام لا يبقى وصفياً صرفاً ، بل يأخذ في أغلب الأحيان قيمة معيارية normative . فـ **Status** المملكة ليس وضعها الفعلي بقدر ما هو مجمل الشروط الضرورية لحفظها ، « شكل » ـها التكويني . بذلك تصبح **Status** في الغالب مرادفة للخير المشترك (أنظر ج . بوست ، ص 254) .

وفي النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، لم تعد **Status** تقترن

فقط بالمملكة ، بـل كذلـك بالملك (Status regis) ، عـانيةً إذاك الواجب ، الكرامة الملكية . هذا الانتقال للـ Status إلى شخص الملك ، بوصفه يجسد الجسم السياسي ، سوف يجعل من الممكن تكوين مفهوم الدولة ، بعد ذلك بقرنين .

إنها توضيحات مضجرة ، لكن لا غنى عنها . يجب الحذر ، في الـواقـع ، من التـماثـل الـظاهـر بـين الـ ratio status regni أو regis(داعي / سبب « وضع » المملكة أو الملك) ، الـذي كان يتذرع به الحقوقيون القـروسطيـون لتبريـر هذا التـدبير أو ذاك ، و« داعي المصلحة العليا » الحديث . فليس أكيداً أن هذا الأخير ليس أكثر من ترجمة الأول . إن الواقعة تتطلب تمحيصاً ، لأننا لا نزال نفتقد المعرفة الكافية لتأثير اللغة اللاهـوتية ـ الحقـوقية عـلى المفردات الفلسفية في القرن السادس عشر . إن البنـوَّة المفهوميـة المحتملة لا تكفي ، مع ذلك ، لإرساء الاستمرارية على المستوى النظري .

من الـ ratio status إلى داعي المصلحة العليا

إذا قـارنا الـ ratio status بـالمفهوم الحـالي لـداعي المصلحـة العليـا ، من الواضـح أن كل شيء يجعلهـما يتعارضـان . فالأول يستتبع الخضوع لنسقٍ أخلاقي ويفترض مسبقاً احترام القانون . أما الثاني فيزعـم تحرير السلطة ، في بعض الظروف ، من كل تقييـد أخلاقي وحقوقي . بيد أن المشكلة تنطرح بشكـل آخر في عصر النهضة ، وهو عصر انتقالي تتصادم فيه ، حتماً ، القيم القروسطية والحديثة ، لكنهـا تتخاصر أيضـاً : ثمة عنـدئذٍ مفهـومان لـداعي المصلحة العليا . أية علاقة يُبْقيانها بالـ ratio status ؟ هل يسجِّلان كلاهما قطيعة معه أو يندرجان على العكس في الحيِّز الذي يرسمه ؟

إذا راقبنا الأمور عن كثب ، لا نحصل على جواب بسيط .

إننا نطرح على أنفسنا ، في هذا الفصل ، إثبات النقاط الآتية :

1 ـ لم يكن يشتغل الـ **ratio status** ، في القرون الوسطى ، كمبدأ استثنائي يتيح التملص من القواعد المشتركة ، بل كمبدأ دائم يتمثل في الفعل وفقاً لجوهر الدولة أو شكلها بهدف المحافظة عليها . ولما كان هذا الجوهر هو العدالة ، فالفعل **ratione status** يعني الفعل وفقاً للعدالة . وهذا تصوُّرٌ عرضه جان دو ساليسبوري في القرن الثاني عشر ، بصورة رائعة في أول بحث سياسي كبير في العصر الوسيط ، هو الـ Policraticus .

2 ـ حول مفهوم الـ **necessitas** ، بمعنى حالة الطوارىء ، إنما نمت نظرية التدابير الاستثنائية ، انطلاقاً من القرن الثاني عشر . ففي حين يمد الـ **ratio status** جذوره في الفكر الأغسطيني **Ubi jus-titia non est, non est res publica)** : حيث لا عدالة ، ليس هناك دولة ، القديس اغسطينوس ، **De Civitate Dei** ، الكتاب 18 ؛ انظر كارليل ، **مرجع مذكور** ، ص 110) ، فإن مصدر الـ **necessitas** هو القانون الروماني (**Necessitas Legeur non habet** : لا تعرف الضرورة قانوناً) . إنها تُدخل بين السلطة والقانون طرفاً ثالثاً ، هو الحرب . وينْتُج من ذلك قلبٌ حاسم (للأدوار(*)) : في السابق كان القانون يحظر الحرب ؛ ومن الآن وصاعداً ، باتت الحرب هي التي تتيح تعليق القانون ، بشروط معينة .

3 ـ يظهر عندئذٍ محوران للتطور : من جهة ، ذلك الذي تشكله

(*) أضفت الكلمة هذه لتوضيح المعنى (م) .

الـ **necessitas** المندمجة في الخطاب الحقوقي ـ الديني الخاص بـالـ **ratio status** والذي يفضي إلى المفهوم المسيحي لـداعي المصلحة العليا ، كما يحدده بوتيرو . ومن جهة أخرى ، ذلك الذي يرتكز على **necessitas** منفصلةٍ عن الـ **ratio status** ويفضي إلى ماكيافلي .

2 ـ Policraticus جان دو ساليسبوري

تم إنجاز الـ **policraticus**[2] عام 1159 . وأهمية الكتاب في تاريخ الفكـر السياسي عـظيمة . إنـه يقدم ، من جهـة أخرى ، النظرية المنهجية الوحيدة ، للحكومة المدنية ، التي جرى وضعهـا قبل إعادة اكتشاف كتاب **السياسة** لأرسطو ، ويمثل هكذا التراث القروسطي الصرف ، في الوقت ذاته الذي يطوِّر فيه الاطروحات الأصلية حول الاساس الطبيعي للجـماعة السيـاسية . من جهـة أخرى ، يعيد تنشيط مذهب قتل الطاغية ، الذي جرى نسيانه بعد شيشرون (De **off.** II, 7, 23- 26; III, 4, 19; 6, 32, etc) . إن هذا المذهب ، الذي كافحه توما الأكويني ، ولعنه مجمع كونستانسا عـام 1415 ، سـوف يمـارس تـأثيـراً كبيـراً في حقبـة الاصـلاح المضاد[3] .

ينقسم المؤلَّف إلى ثمانية كتب . ولا يهمنـا منها غـير الكتب : الـرابع والخـامس والسادس التي تشكـل مـرآة أصيلة لـلأمـير ،

---

(2) غير منشور بالفرنسية . هنالك ترجمة في القرن الرابع عشر بقلم د . فولوشا ، جرى حفظها في المخطوطة الرائعة Bn franç- 24287 ، التي رجعنا اليها ، ونحن نقترح ترجمتنا الخاصة بنا للمقاطع المذكورة هنا . أما بصدد الطبعة اللاتينية والـترجمة الانكليزية فيمكن مراجعة البيليوغرافيا ، الجزء الأول ، أ .

(3) ثمة ملف جيد عن هذه المسألة في ر . موسنييه ، **اغتيال هنري الرابع** ، مجموعة « ثلاثون يوماً صنعت فرنسا » ، الجزء 13 ، غاليمار ، 1964 .

والكتابين الثالث والثامن حيث تنطرح مشكلة الطغيان .

إن مرايا الأمراء **(Specula principum)** ، التي تشكل في العصر الوسيط نوعاً أدبياً غزيراً[4] ، هي كتب معدة لتربية الأمير أخلاقياً بهدف الخير المشترك . إنها تعلمه أن يحكم نفسه بنفسه كي يحكم الآخرين بصورة عادلة . وهذا النوع من المؤلفات هو الذي قطع ماكيافلي معه معارضاً بـالـ **verità effectuale della cosa** (حقيقة الشيء الفعلية ؛ **الأمير** ، الفصل 15 ، ص 362) أوهام الخطاب المثقف . إلا أن المرء يخطىء إذا امتنع عن قراءتها ؛ فعبر مقولات زمانها ، تعيد صياغة السؤال القديم : بأي شروط تكون السلطة محتملة ؟ ما هي حدود مقبوليتها ؟ وبعبارة أخرى ، في لغة العصر الوسيط ، ما الذي يميز الملك العادل من الطاغية ؟ في إطار هذه الأسئلة ، ينبغي إعادة موضعة تحليل جان دو ساليسبوري ، الدقيق والعميق .

الدولة كجسم طبيعي

إن كل أدب آباء الكنيسة يعتبر السلطة المدنية نتيجة الخطيئة الأصلية . فالواقعة السياسية لا تندرج في تناسق طبيعة متناغمة ، يتيح بلوغ الانسان السعادة بوسائله الخاصة ، بل في حالة الحرب التي سبَّبها السقوط . لقد جرى تنصيب الأمراء لمكافحة عمل الخطيئة . وقد كتب إيزيدور الاشبيلي أن سلطة هؤلاء ليست ضرورية لو لم يكونوا يفرضون بإرهاب الانضباط **(per disciplinae terrorem)** ما يعجز الكهنة عن الحصول عليه بالكلمة **(senten-tiae,** Lib. III, cap. 51, **Pl** 83, col. 723. 724) . لقد اعتبر

(4) أنظر الدراسة الاساسية التي كتبها و .· بيرج (البيليوغرافيا ، القسم الثاني ، أ) .

المذهب الرسمي للكنيسة أن وظيفتهم تقتصر على إكراه الأجساد لإتاحة المجال أمام الاكليروس كي يقودوا الأنفس .

إن جان دو ساليسبوري يتبنى هذا التصوُّر ، لكنه يضع فوق موضوعة السقوط التاريخية استعارة الجسد العضوية . ومنذ الفصول الأولى للكتاب الخامس ، يورد رسالة مجهولة وجهها بلوتارك إلى الامبراطور تراجان ـ الـ **Institutio Trajani** ، التي صنعها بنفسه على الأرجح بصورة مختلقة ـ حيث يقارن الـ **res publica** بالجسم البشري : الكهنة هم النفس ، والملك الرأس والمجلس الملكي قلب الجسم السياسي ؛ والقضاة وولاة المقاطعات هم العينان والأذنان ، واللسان ؛ والفرسان الذين يحمون المجتمع هم اليدان ؛ أما الفلاحون والتجار فهم ، في الأخير ، القدمان . إنه نص أساسي ، أيّاً تكن مصادره : سوف يبقى تمثيلُ المجتمعِ العضوانيُّ موضوعةً ثابتة في الفكر السياسي حتى القرن التاسع عشر (مع أنه يجب أن يميز ، منذ القرن الثامن عشر ، بين العضوانية الاصطناعوية الخاصة بمدرسة الحق الطبيعي والعضوانية الطبيعوية الخاصة بالمدرسة التاريخية : العقد مقابل التاريخ) وسوف يشكل مرجعاً أساسياً للمبادىء العامة لداعي المصلحة العليا .

تَنتُج من ذلك إعادة تحديد للعلاقات بين الملك ورعاياه . لم تعد العلاقة التي تربط بينهما اصطلاحية وحسب ، كما في تراث آباء الكنيسة ، بل عضوية . فوفقاً للآباء ، كان الناس ، المتروكون للعنف بعد السقوط ، قد وضعوا حداً للحرب بواسطة معاهدة خضوع جماعية ـ نتعرف (في هذا الكلام(*)) إلى التسمية التي

(*) الاضافة من وضعنا (م) .

سيستعيدها هوبس في القرن السابع عشر ، في إطار إناسي - منطقي - حقوقي مختلف تماماً . وجان دو سليسبوري لا يعيد النظر بهذا الأساس التعاقدي ، المعاد تجديده بواسطة الانتخاب الذي يشكل في نظره مبدأ السلطان الشرعي (أنظر الكتاب الرابع ، 11 : « لا تُعزى وظيفة الأمير للدم ، بل للجدارة ») . بيد أنه يصله برؤية طبيعوية للمجتمع : « حيث [فيما يعطي الأمير موقع الرأس] لا نفعل غير اقتفاء أثر الطبيعة ، أفضل مرشد للحياة » - وهذه صيغة رواقية - ، « لأن الطبيعة جمعت كل حواس عالمها الصغير (. . .) ، أي الإنسان ، في الرأس ، وأخضعت كل الأعضاء لقيادته بحيث تشتغل بصورة ملائمة فيما تتبع إرادة **(arbitrium)** الرأس ، إذا كان هذا سليماً » (الكتاب الرابع ، 1) . ولا شك أن كفالة الطبيعة التي تجعل من المَلَكية شكلاً شاملاً للحكم ، إنما تضطلع بوظيفة أيديولوجية . بيد أن جان دو ساليسبوري لا يسعى للبرهان على تفوق سلطة شخص واحد على سلطة الارستقراطية أو الشعب . إن هذه المسألة غريبة عنه ، ولن تنطرح إلا في القرن الثالث عشر ، حين سيتأمل الكتّاب السياسيون في تصنيفية أرسطو للأنظمة . إن أهمية المثال الأعضائي الذي يطوره المؤلف تكمن في الخطوة الحاسمة التي يجعل التصور القروسطي للدولة يخطوها : تشكل هذه الأخيرة ، وفقاً للاطروحة الاصطلاحوية ، ناتجاً للفن ، لكنها تقلد الطبيعة . وهذه فكرة جديدة في الثقافة المسيحية ، تسبق إعادة اكتشاف أرسطو بقرن . مذاك بدأ العصر الوسيط يرى في الدولة ليس فقط مؤسسة خاضعة للقانون الإلهي ، بل جسماً طبيعياً له متطلباته الخاصة . لم يعد دور الأمراء يقتصر على حماية الكنيسة ؛ إنهم رأس جسم سياسي يجب أن يؤمِّنوا المحافظة عليه . **Dispensatores salutis** (الكتاب الرابع ، 24 ، العنوان) :

مقدمو خلاص لا يتمثل في افتداء الأنفس ، (Salus animarum) ، بل في الخير العـام (Salus publica, ibid; Salus rei publicae ، الكتاب السادس ، 20) . والحال أن لهذا الأخير شرطاً أساسياً هو « وحدة الرأس مع الأعضاء في الدولة » (Coherentia capitis et membrorum rei publicae ، الكتاب الرابع ، 25 ، العنوان) .

الأمير ، القيِّم على المصلحة العامة

« يشغل الأمير مكانة الرأس ولا يتخذ غير حكمه مرشداً له » (الكتاب الخامس ، 6) . الفرق الرئيسي الثاني بالنسبة للمذهب الغريغوري : في ممارسة الحكم ، لم يعد الأمير يتبع ، بعد الآن ، السلطة الروحية ، بل عقله الخاص به . كيف يمكن التوفيق بين هذا التأكيد والأطروحة التي يدافع عنها جان ، بصدد الاستعـلاء الكهنوتي ؟ يمكن تفكيك محاجته إلى ثلاث لحظات :

1 ـ (الكتاب الرابع ، 3) الأمير هـو القيِّم على الكهنـوت ، يتلقى السيف من يدي الكنيسة التي تحتفظ لنفسها بالسلطة عـلى النفوس . وبهذه الصفة « ينفذ هذا القسم من الواجبات المقدسة الذي يبدو غير جدير بيدي الكاهن » : إنزال العقاب بالجرائم . إن الوظيفة الملكية قريبة من وظيفة الجلاد . ويندرج جان هنا في الخط المستقيم للأفكار الغريغورية التي يعطيها صياغةً جذريةً إلى أقصى الحدود .

للملك السلطة على الأجساد ، وللكنيسة الرقابة على النفوس . إلا أنه داخل قسمة المهام هذه ، سوف تجد نظريةٌ مدهشـةٌ حول الاستقلال المَلَكي موقعاً لها .

2 ـ (الكتـاب الرابـع ، 1) بمقـدار مـا تقـود النفس الجسم

بكامله ، يبقى الملك خاضعاً للسلطة الروحية . لكن بما أن الرأس يقود الجسد ، فهو لا يعرف فوقه رئيساً . هو يجسِّد القدرة العامة **(Potesta publica)** ، وبفعل الخوف الذي يوحي به ، يمثل الجلالة الإلهية على الأرض . ولما كانت وظيفته الإبقاء على العدالة ، يجري اعتباره القيِّم على المصلحة العامة **(minister publicae utilitatis)** [النص الأول] .

فلنتوقف عند هذه العبارة : إنها تشكل مكوِّناً جوهرياً لنظريات داعي المصلحة العليا . يعود إلى الظهور معها تصور للسياسة طالما رفضته الثقافة المسيحية . لم يعد يُنظر إلى السلطة كشر ضروري حصراً . إنها تستمد مشروعيتها من مطلب الخير المشترك (ترجمة ممكنة أخرى للـ **utilitas publica** ، الذي لا يميزه جان ، مثل شيشرون ، من الـ **utilitas communis** ؛ يقول فوللوشا : « الربح المشترك ») ويبررها ، انطلاقاً من ذلك ، الحقُّ الطبيعي . في الواقع ، إن المنظِّرين الكلاسيكيين للحق الطبيعي ، أ) يجعلون من الخير المشترك الغاية الحقيقية للدولة ، خلافاً للسفسطائيين والابيقوريين الذين يرون أن كل قانون يخدم مصالح زمرة ، ب) يُماهون الخير المشترك مع العدالة . هكذا يفرِّق أرسطو بين التكوينات السليمة (المَلَكية ، الأرستقراطية ، الجمهورية) وأشكالها المَرَضِيّة (الطغيان ، الأوليغارشية ، الديمقراطية) بهذا المقياس : « (. . .) كل هذه التكوينات التي هدفها المصلحة المشتركة ، هي في الواقع أشكال صالحة ، متوافقة مع مبادىء العدل الدقيقة ؛ أما تلك التي لا تهدف ، على العكس ، إلا إلى المصلحة الشخصية للقادة فرديئة وتشكل جميعها انحرافات عن التكوينات الطبيعية » (**السياسة** ، الكتاب الثالث ، 6 ، 1279

أ) . طبعاً ثمة مسافة كبيرة بين مدينة أرسطو المكتفية بذاتها ، حيث تتجمع العائلات لتعيش حياة سعيدة والـ **res publica** التي وصفها جان دو ساليسبوري . فالأولى ، المنطوية على ذاتها ، تقيم نسقاً في عالم خاضع للتبدل والفساد ، بينما الثانية تجد مكانها في نسقٍ سبق تكوُّنه ، هو نسق المجتمع المسيحي . لدى أرسطو ، تتحدد المصلحة المشتركة بالنسبة لغائية داخلية ، هي العيش الحسن (أنظر أدناه ، الفصل الثالث) . أما في الـ **Policraticus** ، فهي تحيل إلى معيار سام . لكن جان يعتبر مع أرسطو أن دور الدولة هو أن ترتب بأفضل طريقة ممكنةٍ **Status** الشيء العام (الكتاب الرابع ، 1 : **ut humanae rei publicae status optime disponatur**) . بذلك ، وللمرة الأولى منذ قرون ، يشار إلى المصلحة المشتركة على أنها المصلحة الخاصة بالجسم السياسي . ويمثل هذه المصلحة الأميرُ الذي لم يعد يعمل ، بوصفه « شخصاً عاماً » - وهذه عبارة مستعارة من القانون الروماني - ، باسم الكنيسة ، بل باسم الـ **res publica** بحد ذاته .

هل يمكن القول إن الـ **ratio publicae utilitatis** ، الذي بات مذاك مماثلاً للـ **ratio status rei publicae** ، ينبىء بمفهوم داعي المصلحة العليا ؟[5] .

3 - (الكتاب الرابع ، 2) إن مشكلة داعي المصلحة العليا إنما تنطرح في المكان بالضبط الذي يتلاقى فيه ، في الكتاب الرابع ، تصورٌ مسيحي للسلطة المدنية ، أصْلُه لدى آباء الكنيسة ، وتصورٌ

---

(5) كان هذا هو رأي بيرج ، مرجع مذكور ، ص 139 ، الرقم 1 : « إن مفهوم **ratio communis utilitatis in IV, 2** هو رائد لمفهوم داعي المصلحة العليا .

روماني ذو أصل حقوقي ـ (من جهةٍ)(*) ، القيِّم على الكهنوت ، (ومن جهةٍ أخرى)(*) القيِّم على المصلحة العامة . وفي مركز المجادلة ، المبدأ العام (الوارد في)(*) الديجست **Digeste**[6] (الكتاب الأول ، 3 ، الفقرة 31) : « الأمير فوق القوانين » **(Princeps legibus solutus est)** . إن هذه الجملة الصغيرة لأولبيانوس لم تكن تنطبِق ، في البداية ، إلا على قواعد القانون الخاص والأمن التي كان يمكن الامبراطور الإعفاء منها . إن الشارحين ، الذين نبشوا هذا النص في القرن الثاني عشر ، أعطوه معنى مطلقاً : جرى تحرير الملك من أي قانون . هذا المعنى الذي كوفح بشدة في إنكلترا حيث كان براكتون ينادي بسلطان القانون من دون منازع ـ **Lex facit regem** : القانون هو الذي يصنع الملك ـ ، جرى استقباله إيجابياً في فرنسا حيث أخذ مكاناً له في القانون العام . هكذا اندرجت في القانون بالذات إمكانية أن يتجاهل الأمير القانون[7] .

ما هو موقف جان دو ساليسبوري حول هذه النقطة الحاسمة ؟ إنه يعرضه بصورة متناقضة ، مؤكداً أن الأمير يمتلك سلطة مطلقة ، لكن القانون يحدها بشكل مطلق [النص الأول ، العنوان] . فلنحاول حل هذا التناقض . لقد كتب جان أن لإرادة الأمير قوةً القانون في الأمور التي تتعلق بالمنفعة المشتركة . إن ما يجعله مستقلاً عن القوانين إنما هو إذاً الـ **ratio communis utilitatis** ، وبتعبير

(*) الاضافات التوضيحية بين هلالين من وضعي (م) .

(6) أنظر الفهرس .

(7) أنظر أ . إسماين ، المبدأ العام **Princeps legibus solutus est** في القانون العام الفرنسي القديم ، في **Essay in Legal History** ، أوكسفورد ، منشورات ب . فينوغرادوف ، 1913 ، ص 201 ـ 214 .

آخر ذلك الخاص بـ status الشيء العام ـ يتعلق الأمر بالتأكيد بالعرف والقانون الوضعي . أليست هذه بالضبط هي فكرة داعي المصلحة العليا ؟ لكن في الوقت ذاته الذي يمنح فيه جان الأمير استقلال إرادته ، يخضعه لإكراه داخلي يمنع ، مبدئياً ، أي عسف . طبعاً إن الأمير متحرر من القوانين ، لكنه لا يستطيع أن يريد إلا ما يتطلبه العدل . فالإرادة التي لها قوة القانون ليست إرادته الخاصة ، بل الإرادة الفاعلة فيه بوصفه شخصاً عاماً في خدمة المنفعة المشتركة . هكذا ترتسم دائرة حيث نعتقد أننا نرى تناقضاً : ليس الأمير فوق القوانين إلا لأنه يطيع القانون الذي يصدر عنه والذي يفرض نفسه على كل الناس [أنظر النص الثاني] . لا حاجة للقمع حياله ، لأنه يحترم القانون حباً بالعدل ، وليس ، على غرار رعاياه ، خوفاً من العقاب . إنه الصورة الحية للعدل (imago aequitatis) .

مع أن جان دو ساليسبوري يعتبر الدولة جسماً كبيراً يقوده العقل ، فهو لا يقطع إذاً مع المفهوم الأغسطيني عن الـ rex justus . يمكن القول على العكس إنه يمثله ويرفعه إلى درجة صوفية : لم يعد الملك عادلاً لأنه يخضع للقوانين ، بل لأنه عبر شخصه تشعّ فكرة العدالة بالذات . إن مثالاً إلهياً يسمو هكذا بالمثال العضوي . إن المسيح ، في الواقع ،« [بعد أن يكون أقام] كل عدالة القانون ، الذي كان خضع له ، لا بفعل الضرورة ، بل بإرادته الخاصة به»(الكتاب الرابع 6)، هو الذي يسمح للأمير ، بوصفه إنساناً ، بأن يفكر في علاقته بالشخص العام الذي يجسده[8] .

(8) أنظر التحليل الملفت للنظر الذي وضعه إ . هـ . كانتوروڤيكز ، KTB (البيبليوغرافيا ، القسم الثاني ، أ) ، ص 94 ـ 97 .

بيد أن جان دوساليسبوري ، إذ حاول اعتراض التقدم ، غير الأكيد بعد ، للاستبداد المَلَكي ، كان قد جهّز العُدّة المفهومية التي سوف تساعده على أن يتعزز ويتقوّى . ففي حين كان يُقسِم الملك في إنكلترا ، في القرن الخامس عشر ، خلال تتويجه ، بأن يلتزم بالقوانين ، كان في وسع الملك ، في فرنسا ، أن يقضي على أساس الإنصاف ، أي بتعبير آخر أن يحكم بالعقوبات الأشد قساوة من دون أي شكل من أشكال المحاكمة . ولقد كانت الأحكام الاستبدادية المختومة الشهيرة تطبيقاً متأخراً لهذا المبدأ (أنظر أ . إسماين ، مقال مستشهد به ، ص 207) . فلنُعِد إلى الذاكرة أن الحكم المطلق لا يشير إلى سلطة من دون قيود ـ فهكذا سلطة هي الطغيان ـ ، بل إلى سلطة ليست قيودها حقوقية ، وإذا كانت تصدر بالتالي أحكاماً مبرمة فهي لا يمكن أن تَصْدُر أحكامٌ بحقها . لا يمكن أن يحاسبها على أفعالها غير الله . ولقد عمّق توما الأكويني التمييز الذي وضعه جان دوساليسبوري بين القوانين الوضعية وقانون الإنصاف ، بعد مرور قرن ، في كتابه **مختصر اللاهوت** 1a-2 ae, qu. 96, art. 5) : « إذا كان كل الناس خاضعين للقانون ») . وهو يجيب ، فيما يذكر المبدأ العام **princeps legibus solutus** ، أن الأمير معفى من القانون من حيث قوته الإكراهية : لأنه ما من أحد يمكنه أن يَقْسُر نفسه بنفسه ، لكنه مربوط كأي إنسان آخر بقوته التوجيهية (الإلزام الاخلاقي الذي ينطوي عليه) . هكذا كان على الأمير أن يتقيد بالقوانين ، لكنه كان بوسعه أن يبتعد عنها بلا عقاب . بات التمييز التوماوي (نسبة إلى توما الأكويني) الحاذق فكرة عامة في الأدب الاستبدادي . وقد شكّل مرجعاً لبوسويه في كتابه **السياسة المستمدة من الكلام الوارد في الكتاب المقدس** (IV, art. 1, 4e prop.) .

كان جان دو ساليسبوري أول من رأى المشكلة بوضوح : كيف يمكن التأكد من أن الأمير ، وهو جهاز للإرادة العامة ، لن يستخدم كل سلطته لأهداف طغيانية ؟ بتعابير أخرى ، كيف يمكن منع الـ ratio status من أن يصبح ذريعة لـ « داعي مصلحة عليا » بالمعنى الماكيافلي للكلمة ؟ إن الحل ، بنظر جان ، بسيط وجذري : كل طاغية يستحق القتل ـ وهي أطروحة على درجة غير محتملة من الجسارة ، في العصر الوسيط ، سوف يجري نبذها وصولاً إلى عصر النهضة . بيد أن مذهب قتل الطاغية يوازن تعيين الأمير كقيِّم على لمصلحة العامة . إنه يمنع من حدوث أي تباعد بين القانون وإرادة الأمير : « الفرق الوحيد أو الرئيسي بين طاغية وأمير هو أن هـذا الأخير يخضع للقانون ويحكم الشعب وفقاً لما يقضي به » (الكتاب الـرابع ، 1) . هـذا ما يـذكّر بـه ، في الواقـع ، بعد إيـزيدور الإشبيلي ، لكن في إطار تحليل فريد .

أ ـ كيف يصبح الأمير طاغية ؟

يتحول الأمير إلى طاغية ما أن ينصاع لرغبته . « إرادة الطاغية أسيرة رغبته » ، أي شهوة السيطرة (الكتاب الثامن ، 22) . لذا لا يمكن أن تكون إرادة الأمير جائرة ، لأنه إذا عارض القانون يفقد بذلك بالذات صفته كأمير ويصبح طاغية ـ وهذه حيلة استدلالية بارعة تتيح لجان أن يوفّق بين المبدأ العام **Quod principi placet** [أنظر النص الأول] وأفكاره التيوقراطية . ليس ثمة بـين الأمير والطاغية حيِّزٌ وسيط . لا مكان ، بالتالي ، للـ « جور الضروري » لداعي مصلحةٍ عليا .

إن الطاغية هو هكذا صورة سلبية صرفة (ربما يمكن أن نقول

اللا - أمير) . تحل لديه قوة الرغبة محل سلطان القانـون ؛ ويحل استخدامُ القوة حصراً محل ممارسة العـدالة . بـاختصار ، يكـون طاغيةً من يسيء استخدام سلطته لغايات شخصية . من هنا غياب التمييز الواضح ، لدى جان دو ساليسبوري ،

- بـين الطغيـان السياسي والأشكـال الخاصـة (المولـوي(*) ، الأكليروسي ، المنـزلي) للاضـطهاد : « ليس الملوك وحـدهم هم الذين يمارسون الطغيان ، إذ ثمة جمهرة من الطغاة بين الأفراد ، لأنهم يحـرفون السلطة التي بـين أيديهم نحـو مـوضـوع محـظور » (الكتاب الثامن ، 17) . إن طغيان الدولة لا يتبع تحليلاً نوعياً خاصاً ؛ ليس غير أحد الأشكال المتعددة للرغبة في السيطرة ، أي للخطيئة التي تبقي على الحرب بين البشر . لكن عبر الوسائل التي يمتلكها ، يمثل خطراً أعلى . لـذا كتب جان أن الـطغاة العـامين وحدهم (الكتاب الثامن ، 20) (بالتعارض مع الطغاة الخاصين (الكتاب الثامن ، 18) يستحقون القتل ؛

- بين الأشكال المختلفة للطغيان السياسي . إن فقيهاً مشهوراً في القرن الرابـع عشر ، هو بـارتول ، هـو الذي يميـز بين الـطاغية بـالاغتصـاب (أو الـذي لا يمتلك اللقب : **ex defectu tituli**) والطاغية بالممارسة **(ex parte exercitii)**[9] . ويتميز الأول بافتقاد الشرعية ، والثاني بإفراط في العنف . هكذا ينقسم الطغيـان إلى نـوعين ، تبعـاً للأصـل (السلطة غـير الشرعيـة) أو الاستعـمال (السلطة الجائرة) . وقد لعب هذا التمييز دوراً مهماً ، في ما بعد ،

(*) نسبة إلى المولى أو السيد (م) .

(9) نجد هذا التمييز أيضاً لدى روسو ، **العقد الاجتماعي** ، الكتاب الثالث ، 10 .

في المساجلات حول حق المقاومة . ونحن لا نقع إلا على ملامحه الأولى في الـ **Policraticus** : يؤكد جان فيه ، بادىء ذي بدء ، أنه « من الإنصاف والعدل » قتلُ مغتصبٍ للسلطة (الكتاب الثالث ، 15 ؛ أنظر النص 3) ، لكن وصفَه لاحقاً للطاغية (الكتاب الثامن ، 17 ؛ النص 4) ينطبق أيضاً على الطاغية بالممارسة (يكون طاغية ذلك الذي يسيء استخدام السلطة التي أوكلت إليه من فوق على رعاياه » ، الكتاب الثامن ، 18) .

ب ـ لماذا من المشروع قتل الطاغية ؟

هذا المذهب يتعارض مع تعاليم الكنيسة ، التي وعظت دائماً بالخضوع للامراء ، أكانوا عادلين أو جائرين . لمّا كانت السلطة تأتي في الواقع من الله(أنظر Rom., XIII, 1) ، فلقد كان الطغيان يجد مبرر وجوده في النظام الذي أقامته العناية الإلهية ، كعقاب على خطايا شعب . لهذا كان الطاغية ، كما يوضح جان من دون التباس ، نائب الله أيضاً (الكتاب الرابع ، 1 ؛ الكتاب الثامن ، 18 ، العنوان) .

ضمن هذه الظروف ، ألم يكن الحض على قتل الطاغية يعادل التمرد على القانون الإلهي باسم حق طبيعي للشعب في الدفاع عن حريته ؟ كيف نفسر تناقضاً كهذا في فكر جان ؟

إنه لمن قبيل الخطأ الجسيم أن نعتبره رائداً للتصور الديمقراطي لحق التمرد . كانت غريبة بالكامل بالنسبة إليه الفكرة القائلة إن في وسع الجماعة السياسية أن تعمل من دون المرور عبر شخص الأمير وبالأحرى ضد الأمير بمقتضى حقها الخاص . إنه لا يفكر على أساس قطع العقد والعودة الى القانون الطبيعي ، بل بتعابير الخطيئة والعقاب . « إن الله يعاقب الخبث دائماً ؛ لكنه تارة يختار يده هو ،

وطوراً يداً بشرية لإنزال العقاب بالظالم » (الكتاب الثامن ، 21) . هكذا لا يمثل قاتل الطاغية الشعب ، حين يضرب ، بل الله .

لقد تفحّصنا للتوّ نظرية الـ **ratio status** القروسطية الأولى . إنها تتناسب ، تاريخياً ، مع الانتقال من المنظومة الإقطاعية الى تباشير نظام لسلطة الدولة(*) . وهي تعبر ، على المستوى المذهبي ، عن صعوبة تكيّف الكنيسة مع صعود ظاهرة الدولة . إن الـ **Policraticus** يمثل محاولة تأليف مثالية بين هذه المشكلة الجديدة ومبادىء الأغسطينية . هو كتاب فريد وغريب في جهده لإنكار السياسي ، بوصفه نضالاً لأجل السلطة ، في الوقت ذاته الذي يعترف له فيه بمكانةٍ نوعية خاصة ، بوصفه بنيةً للحكم . لا يجري إدراك الدولة ، في هذه النظرية ، كحقيقة مؤسسية ؛ إنها تختلط بالشخص العام للأمير . كذلك الأمر ، لا يطالب فنُّ الحكم ، فيها ، بأي صلاحية سياسية خاصة بل يطالب في التراث الغريغوري لمرايا الأمراء بترتيبٍ أخلاقي أعلى : يتعلق الأمر ، كما يكتب هـ . ليبشوتز « بتصور رعوي للواجب السياسي »[10] يفرِّد السلطة ويخضعها لمقاييس السلوك الأخلاقي المشترك .

إن داعي المصلحة العليا القروسطي هذا يعبر عن نفسه في اعتبار المصلحة المشتركة **(ratio communis utilitatis)** ، الذي يتيح

(*) اخترت أن أعرِّب كلمة Souveraineté بسلطة الدولة ، أما معناها الحرفي فهو السيادة (م) .

(10) **الأنَسية القروسطية في حياة جون دوساليسبوري وكتاباته** ، لندن ، 1950 ، ص 36 .

لإرادة الأمير أن تبتعد عن القوانين ، شريطة أن تبقى خاضعة للقانون الإلهي (أو الطبيعي) . إن الخير المشترك مماثل لـ **Status** الشيء العام . فبما أن شرط هذا الـ **Status** يكمن في الحفاظ على العدالة ، لا يمكن الأمير أن يتصرف بصورة جائرة من دون أن يدمّر مبدأ التماسك الاجتماعي بالذات . إن احترام الإنصاف ، بالتالي ، هو الذي يشكل نواة الـ **ratio status** المسيحي .

بيد أن جان دو ساليسبوري يسلِّم باستخدام وسائل استثنائية في حالة قصوى . حالة جرم الإساءة إلى الذات الملكية (الكتاب السادس ، 25) ، الأقرب إلى انتهاك المقدّسات ، لأنه يستهدف الأمير ، صورة الله على الأرض . وبسبب خطورة الجرم ، حتى أولئك الذين لا يحق لهم عادةً تقديم شكاوى ـ الجنود ، والعبيد ، والنساء ـ يجاز لهم فعل ذلك . و« إذا استدعت الضرورة أو المنفعة **(Ratio necessitatis aut utilitatis)** يجب تعريض المتهمين للتعذيب » . وبالطبع ، تعني الـ **necessitas** ، هنا ، سلامة الأمير أو التاج . ومن هذا الـ **ratio necessitatis** ، المحاط بدائرة ضيقة حتى ذلك الحين ، سوف يخرج في ما بعد « داعي المصلحة العليا » الماكيافلي .

يجب أن تتوصّل الـ utilitas publica إلى أن لا تعود تعني حكم العدالة كشرط زمني للسلامة ، بل المصلحة السياسية للمملكة بوصفها واقعاً أرضياً ، كي يبدأ « داعي المصلحة العليا » الذي وصف جان دو ساليسبوري آليته ، يتحرر من الشرعية الدينية . وهو تطور سوف يتم انطلاقاً من القرن التالي ، مع نمو المَلَكيات الكبرى . وسوف نلاحظ الوظيفة التي يمارسها فيها مفهوم الـ **necessitas** .

3 ـ الضرورة والدفاع عن المملكة

إن تأكيد الصلاحية الملكية ضد أولوية القانون ، إنما يزداد حدة مع مفهوم الدفاع عن المملكة في القرن الثالث عشر . وكانت مسألة الضرورة قد تناولت حتى ذلك الحين وجود السلطة السياسية بالذات (أنظر **أعلاه** ايزيدور الإشبيلي : ضرورة حماية الكنيسة) أو واجبات الأمير (جان دو ساليسبوري : ضرورة الالتزام بالقانون [النص 1]) . ومذاك ، سوف تتناول بشكل أساسي حدود القانون بالنسبة لعمل الدولة . في أي ظروف يكون الأمير Legibus solutus ؟ سوف يجيب عن هذا السؤال استخدامٌ آخر لكلمة **necessitas** ، لم يعد يدل على ديمومة دورٍ أو إلتزامٍ ، بل على حالة طوارىء تستدعي تدابير استثنائية .

منذ القرن الثاني عشر ، كان رجال قانون وعالمون بالقوانين الكنسية[11] يستشهدون بالمبدأ العام الروماني ، الوارد في مرسوم غراسيان[12] : Necessitas Legem non habet (الضرورة لا تعرف قانوناً) ، في علاقة بموضوعة الدفاع عن الوطنْ . ولا يجب أن نفهم بهذه الكلمة الأخيرة الأرض القومية ، بل الوطن المشترك الذي كان يتشكل في المجتمع الاقطاعي من الامبراطورية على الصعيد السياسي والكنيسة على الصعيد الديني . وبالنسبة لهؤلاء كما لأولئك ، كان الدفاع عن الوطن حالة ضرورة تبرر قيام الامبراطور أو البابا بتعليق العمل ببعض قواعد الحق العادي . وقد كتب أحد الباحثين في المراسيم[13] : « ثمة أشياء كثيرة يُسمح بها دفاعاً عن

(11) شارحو القانون المدني والقانون الكنسي .

(12) أنظر **أدناه** ، الاشارات وفقاً للتسلسل الزمني .

(13) لورانسيوس إيسبانيوس ، وقد استشهد به ج . بوست ، ملحوظتان عن النزعة

الوطن بينما لا يحصل ذلك في حالات أخرى . فمن يقتـل والده للدفاع عن الوطن لا يعاقب ، بل يكافأ » . ويضيف أحد علماء القانون : « إذا كان في وسع ابن أن يواجه والـده Pro patria ، فالتابع يمكنه أن يعـارض سيده أكـثر بكثير »[14] . بمعنى آخـر ، كانت الضرورة العامة تشرِّع الوقف المؤقت لكل الروابط الخاصة ، الطبيعية أو التعاقدية . لكن المهم هو أن هذا الموقف كان يستمر في تقييده الدقيق ، بالنسبة لمنظِّري السلطة الامبراطورية والبابويـة ، مقياس القضية العادلة الحقوقي ـ الديني ، الذي يتناسب مع الحرب الدفاعية .

بيد أن مَثَل الحـروب الصليبية يبـيِّن معكوسيـة هذا الشرط . فحروب العدوان ضد الكفّار (الدفاع عن الإخـوة المسيحيين في الأرض المقدسة ، الدفاع عن الإيمان ؛ أنظر كانتور وفيكز ، الموت من أجـل الوطن ، ص 117) إنمـا جرى تـبريرهـا ، في أغلب الأحيان ، بوصفها حروباً دفاعيـة . ومذ يصبـح مشروعاً ، ليس فقط الدفاع عن النفس ، بـالسلاح ـ وهـو سبب كافٍ للحـرب العادلة ـ ، بل كذلـك مهاجمـة العدو بحجـة الدفـاع ، تنزع الـ necessitas إلى تعطيل كل سلطة قضائية . يجري الدخول في المنطق الجهنمي لسياسة القوة التي سوف تستند ، في القرن السابع عشر ، إلى شهوة الفتح أقل مما إلى متطلبات الأمن .

إن سلطة الإعفاء هذه ، المعترف بها في نهاية القرن الثالث عشر للبابا والامبراطور ، سـوف يطالب بهـا ملك فرنسـا . ففي نهاية

القومية في العصر الوسيط : Pugna pro patria: **Traditio.** I. IX (1953) ، ص 283 .

(14) أودوفريدو ، **المرجع ذاته** ، ص 289 .

الصراع العنيف الذي تواجَهَ فيه فيليب لوبيل مع البابوية لفرض الاعتراف بحقوقـه المَلَكية ، فـرض مبدأ أن « الملك امـبراطور في مملكته » ، وفقاً لصيغة عالم القانون پيـير دوبوا . فهـذا الأخير ، الذي يماثل بوضـوح بين الـ **necessitas** والـدفاع عن المملكـة ، يستخرج منها الخلاصة القائلة إنها لما كانت لا تعرف قانوناً فهي تجيز للملك أن يأخذ من الكنيسة كل الممتلكات التي هو بحاجة اليها (in casu necessitatis defensionis regni, quae legem non habet, dominus rex quatenus sibi deest ad commodum defensionem exigere et capere poterit de bonis ecclesiarum et ecclesiasticarum personarum)[15] لكي يخـوض الحرب . وفي ذلك انتهاك فاضح للعرف والقانون ـ في حالة الحرب ، كان الملك هو الذي يعطي الكنيسة ، ليحصل بشفاعتها على النجدة الالهية ـ ، حيث لا تعود السلطة السياسية خاضعة للسلطة الكهنوتية ، وتفرض عليها شروطها الخاصة بها .

هكذا فإن الحرب ، لا كظاهرة عامة ودائمة بل كاعتـداء على دولة ، تستظهر **necessitas** سياسية تتيح للأمير ، في إطار القضية العادلة ، أن يتحرر من القوانين . إن الضرورة ، التي يتذرع بها علماء القانون الفرنسيون ضد الكنيسة ، تجـد مكانـاً لها أيضـاً في اللاهوت . فتوما الاكويني كتب أنه إذا برزت حالـة يكون فيهـا الالتزام بقانون وضعه المشترع وبالاً على السلامة العامـة ، ينبغي

(15) De recuperatione Terrae sanctae ، باريس ، 1891 ، ص 115 ؛ وقد استشهد بذلك ج . ر . ستراير ، الدفاع عن المملكة والسلطة الملكية في فرنسا ، **Studi in onore di G. Luzzatto** ميلانو ، 1950 ، ص 289 ـ 296 ، وهو مقال مهم جداً بالنسبة لموضوعنا .

عدم الالتزام به . إن مدينة محاصرة ، معرضة لخطر مفاجىء ، يمكن أن تتخذ تدابير متعارضة مع حرفية القانون ، لأن الـ« necessitas غير خاضعة للقانون » . ومع ذلك ، حين لا يكون هناك إلحاح أقصى ، يحق للأمير وحده ، في حال الضرورة ، أن يفسر القانون في خدمة المصلحة العامة (St, 1a- 2ae, qu 96, art.6) .

فلنختم هذا الفصل بملاحظتين مهمتين بصدد التعارض بين الملك العادل والطاغية :

1 ـ عام 1260 ، جرى إنجاز الترجمة اللاتينية الأولى لكتاب أرسطو ، **السياسة** ، الذي كان المؤلفون المسيحيون يجهلونه تماماً حتى ذلك الحين . وهو حدث ذو أهمية كبرى يسجل ، أكثر بكثير من أمير ماكيافلي ، تاريخ ولادة الفكر السياسي الحديث . وبسرعة كبرى ، سوف يتكاثر الشارحون (كان توما الاكويني أولهم ، وواصل عمله بيير هوفرني) . والحال ان أرسطو عالج مسألة الطغيان في الكتاب الخامس بصورة جديدة تماماً بالنسبة للمقولات القروسطية . ففي حين اعتبر الطغيان أسوأ الأنظمة ، إلا أنه لم يرفضه بالمطلق ، بل حلله كحقيقة ايجابية لها قواعدها الخاصة بها المتعلقة بالبقاء . وبذلك ، كان يضع منهجية حقيقية للطغيان ، الذي سيصبح بدوره ، مذاك ، موضوعاً للتحليل لدى المنظِّرين القروسطيين . يتجاوز الخطاب الحد الذي يفصل السلطة العادلة عن الطغيان ، وفي حين لا يعود يتراجع مِن الهول أمام عنفه المتوحش ، يدرس التقنيات التي يستخدمها : إبقاء رعاياه في الجهالة ، وعزلهم بعضهم عن بعض ، وإفقارهم . هكذا يتشكل أدب كامل مهم ، سواء بالنسبة لتكوين فكر ماكيافلي أو استقباله .

وسوف يشبه أميره ، بصورة مدهشة ، الرسم القديم للطاغية الذي يوقد نار الحرب باستمرار بهدف توطيد سيطرته (**السياسة** ، الكتاب الخامس ، 11 ، 1313 ب ؛ أنظر أفلاطون . **الجمهورية** ، الكتاب الثامن ، 567 أ ـ هـ) .

2 ـ إذ تسمح الـ **necessitas** للأمير بأن يعلن نفسه **Legibus solutus** ، تفجِّر النقيضة الصارمة للملك العادل والملك الطاغية ، من دون أن تدمرها . وتفتح بين الإثنين ، في مكان الخط الصارم الذي كان يرسمه القانون ، حيِّزاً متحركاً حيث يسكت القانون لأجل السلامة المشتركة . وفي هذه المسافة ، التي يجري توسيعها باستمرار ، تستمد فكرة داعي المصلحة العليا جذورها وتنمو . إنه تطور ، إذاً ، انطلاقاً من الفكر القروسطي ، وليس مجرد قطع . ويظهر هذا التواصل لدى بودان بصورة أوضح مما لدى ماكيافلي . ففي الفصل الذي كتبه حول المَلَكية الطاغية ، يلاحظ أنه ، بعد استبعاد الحالات المتطرفة « ليس من السهل الحكمُ متى يتصرف أميرٌ كملك صالح ومتى يتصرف كطاغية . فالأزمنة ، والأمكنة ، والأشخاص ، والفرص التي تسنح ، تجبر الامراء غالباً على أن يقوموا بأشياء تبدو استبدادية للبعض ومحمودة للبعض الآخر » (**الجمهورية** ، الكتاب الثاني ، 4) . تتبعثر الضرورة في تنوع الظروف . ولا يعود هناك ، بالتالي مقياس دقيق للسلطة العادلة ، بل حد متماوج ترسم تعرجاته الحقل المطلق لداعي المصلحة العليا . لقد تغلب أمر الخير العام على سلطان القانون .

الفصل الثاني

خطاب الماكيافلية

لعنة الـ necessità ، «الضرورة»
السياسية ـ (هذه هي) (*) الماكيافلية .
ف . ماينيكي ، ص 41

المؤلفات ، الاسطورة ، الخطاب

لا يمكن اختصار فكر ماكيافلي بالماكيافلية . فهذه الأخيرة من اختراع خصومه ، إنها أسطورة ، وفقاً لكلمة كل . لوفور[1] ، صُنعت في القرن السادس عشر ، لا لإنهاك مؤلف **الأمير** بقدر ما لمكافحة صورة خطرة للسلطة ـ هي صورة العدو ، أكان هوغونوتياً أو كاثوليكياً ،ـ عبر مكافحته . وبوصفها مفهوماً مطواعاً يتكيَّف مع كل الأحقاد ، دخلت هكذا في المتخيَّل الجماعي حيث تُكثِّف المخاوفَ الغامضة التي توحي بها سيطرة الإنسان على الإنسان . إذ تدل على الحيلة ، والحساب الحاذق ، والغدر في خدمة طموح مستعد لاستخدام كل الوسائل لبلوغ غاياته ، « هي التسمية المعطاة للسياسة بوصفها الشر » (**المرجع ذاته** ، ص 77) .

إننا لا نستخدم تعبير الماكيافلية بهذا المعنى السلبي ، المقبول اليوم بصورة شائعة . فبين مؤلفات ماكيافلي ، المخضعة لعمل

(*) الإضافة بين الهلالين ، هي من وضع المعرِّب ، لأجل توضيح المعنى .
(1) انظر البيبليوغرافيا ، القسم الثاني ، ب ، ص 78 .

التفسير الذي لا ينتهي ، والاسطورة ، المفتوحة على كل التصورات الاستيهامية ، التي تحمل اسمه ، يرتسم حيِّزٌ مطوَّق تاريخياً يُستَعْمل فيه ماكيافلي مرجعاً لخطاب أصلي حول السلطة . ومن المؤكد أن هذا الخطاب لا يعكس حقيقة المؤلفات ، لكنه ينمو انطلاقاً منها . كما أنه لا يختلط بالأسطورة ، لأنه ينتمي إلى حقبة محددة ويؤلف الشكلَ الذي فُهم به ماكيافلي خلال قرن ونصف ـ أي جرت خيانته ، إذا شئنا ، أو استعادته . على ماذا يقوم إذاً ؟ سوف نرى أنه يُخرج سلطة قائمة على الحرب وتستخدِم لأجل البقاء وسائلَ الحرب .

فلنحاول ، انطلاقاً من كتابات ماكيافلي ، إعادة تشكيل الجهاز المشرف على هذا الإخراج .

1 ـ مفهوم الضرورة لدى ماكيافلي

إذا كان مركز الفكر الماكيافلي موجوداً في النزاع الذي يواجَه دائماً بالحظ ، المعادي والمتغير ، الـ **Virtù**(*) البشرية (« حيث تصاب بالوهن Virtù البشر ، يوجه الحظ ضرباته الأكثر فعالية » ، D, III, 20, P 601) ، فإن مفهوم الـ necessità هو الذي يشكل نواة الماكيافلية . ويتلقى هذا المفهوم صياغته الأكثر استفزازاً في الفصول المشهورة ، 15 إلى 19 ، من كتاب **الأمير** ، حيث يعد المؤلف ، باعترافه الشخصي ، « مرآة للأمراء » مضادة . وتلخص ذلك الصيغةُ التالية : « من الضروري **(é necessario)** لأمير ، إذا كان يريد البقاء ، أن يتعلم القدرة على ألا يكون صالحاً ، وعلى ممارسة ذلك أو عدم ممارسته وفقاً للضرورة **(Secondo la necessità)** » (P,

(*) كلمة لاتينية معناها الفضيلة (م) .

15, p. 362) . وتظهر الضرورة هكذا ، في آنٍ معاً ، كقاعدة الحيطة التي يخضع لها الأمير في أعماله (é necessario) وكالإكراه الخارجي الذي يجب أن ينصاع له (La necessità) .

من الجوهري أن نتذكر ، لفهم هذا المقطع الشهير ، أن ماكيافلي ينخرط داخل تقليد قديم (« عديدون هم اولئك الذين كتبوا عن هذه المادة ») يعرفه جيداً ـ يستعيد موضوعاته في الفصول التالية ـ ويريد السخرية منه « منحِّياً الأشياء التي جرى تخيلها ») . ثمة إذاً في هذه الأسطر نية هازلة . لذا من المهم قراءتها بانتباه شديد انطلاقاً من النص الذي تقلبه . ماذا تقول في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الأبحاث حول فن الحكم ؟ لا شك أنها تشدد دون ملل على واجبات الأمير ، لكن مع هذا البند المقيِّد : يكون مسموحاً له (licet) ، في حالة الضرورة ، أن ينتهك القانون (رأينا أعلاه ضمن أي حدود) . إن ماكيافلي ينسخ بصورةٍ ما هذه الصيغة التقليدية مدخلاً إليها بعض التعديلات الحاسمة : أ) يُحِل محل الموضوع المشروع لسهر الأمير ، أي الدفاع عن الجسم السياسي ، الانشغال بالبقاء الشخصي ؛ ب) يُحل الضرورة (é necessario) محل الإجازة (licet) ، رافضاً هكذا أيَّ معيارية عليا ؛ ج) يوسِّع إلى الحقل الأخلاقي الإعفاء الممنوح في إطار حقوقي دقيق . وهو بذلك لا ينبذ الأخلاق ، كما يجري الاعتقاد أغلب الأحيان ، بل يؤكد أن التعارض المطلق على الصعيد الأخلاقي بين الفضائل والشرور يصبح نسبياً فقط على المستوى السياسي . ماذا يكون عندئذٍ من شأن الـ necessità التي تشكل مقياس هذا المبدأ الأعلى ؟ هل تتناسب مع الـ necessita القروسطية المحررة من شروط القضية العادلة ؟ هل السلوك secondo la necessità يعني

فقط ، في رأي ماكيافلي ، استعداد (الأمير(*)) لـ « أن لا يكون صالحاً » **in casu necessitatis**(**) ؟ بتعابير أخرى ، هل الضرورة مبدأ استثنائي أو مبدأ دائم ؟

يجب أن نبحث عن الجواب في كتاب **الأحاديث** . إن الكلمة تظهر فيه مراراً بمعناها الأول كحالة قصوى : « ضرورة بالغة الإلحاح » (III, 6, p 626) ، « الضرورة التي لا تتيح أي إمهال » (**المرجع ذاته** ، ص 627) ، « يتخذ الناس قرارهم بسرعة حين يجدون أنفسهم تحت ضغط الضرورة » « **المرجع ذاته** ، ص 636) . وتظهر هذه الضرورة بشكل خطرٍ مفاجىء يضطر فيه المرء لمواجهته من أجل إنقاذ حياته . إنها إذاً مدقّقة وكلية في آن معاً . لكن ماكيافلي يوضح أنها تملي بنفسها على الناس السلوك الذي عليهم اتخاذه (III, 12, p 648) ، معفية إياهم من أي تفكير . ليست هي ، بالتالي ، التي تشكل دليلاً لاحتراس الأمير ، القائم على التحليل والحساب .

ويظهر مفهوم الـ necessità في مكان آخر ، مقترناً بصورة غير مباشرة بموضوعة الحظ . وهذا الأخير يحتل ، لدى ماكيافلي ، مكان العناية الإلهية في الفكر المسيحي . وإذ يلعب دور خصم صلب للناس ، وأحياناً مساعد رؤوف لهم (أنظر **الأحاديث** ، الكتاب الثاني ، 29) أيضاً ، فهو يشكل « حَكَماً لنصف أفعالهم » (**الأمير** ، 25 ، ص 430) بينما يتوقف النصف الثاني عليهم هم . وعلينا ألا ننظر الى الحظ كإله وثني جديد . إن ماكيافلي

(*) إضافة (الأمير) من وضعنا ، توضيحاً للمعنى (م) .

(**) المقصود : في حالة الضرورة (م) .

يسكن في عالم مفكوكٍ فيه السحر ، غابت منه الآلهة . ويعبر الحظ عن نفسه بالتغيرية الشاملة للأشياء ، التي تحكمها سببية نزقة . لقد انهار الكوزموس القديم الثابت والمتراتب ولم يتم استبداله بعد بعالم العلم الإوالي . ولا توجد غير الحركة ، المولدة للاضطراب . ليس الحظ قوة خارج الاشياء ، تحكمها بصورة تعسفية . إنه مفهوم انعدام استقرارها بالذات .

إن التصور الماكيافلي للـ **necessità** إنما يتوضح في علاقة لصيقة بهذه الأطروحة . « لما كانت كل الأشياء البشرية تتحرك ولا يمكنها أن تبقى جامدة ، فانعدام الإستقرار هذا يدفعها للصعود أو الهبوط ، ويحصل غالباً أن تقود الضرورة إلى حيث لا يقود العقل » (الكتاب الأول ، 6 ، ص 398) . ما هي هذه الضرورة التي يبدو ماكيافلي كما لو كان يماثلها هنا مع الحركة الدائمة والتي تحبط مخططات العقل ؟ إنه يعطي مثلاً عنها : « كنتم قد نظمتم جمهورية لجعلها جديرة بالبقاء من دون توسع ، وتقودها الضرورة الى التوسع » ، الأمر الذي يتسبب بخرابها . ولا يقول ماكيافلي أكثر عن ذلك ، إذ إن موضوعه في هذا الفصل هو إثبات أن أي جمهورية جديدة لا بد أن تتخذ روما مثالاً لها وتزيد من قوتها عبر الفتوح . لكنه يعود إلى هذا المثل بعد ذلك بكثير ، شارحاً هذه المرة ماهية الضرورة التي تضطر الجمهورية للتوسع : « قلت إنه لم يكن في وسع جمهورية صغيرة أن تتباهى بالبقاء هادئة والاستمتاع بحريتها بسلام . ففي الواقع ، إذا لم تهاجم جيرانها ، سوف يهاجمونها ، وهذا الهجوم سيولد لديها الرغبة في الفتح وضرورة ذلك » (الكتاب الثاني ، 19 ، ص 567) من لا يهاجِمْ يهاجَمْ ، هذا هو قانون الضرورة الذي لا يرحم ، في عرف ماكيافلي . إنه لواضح إذاً أن

هذا القانون لا يقتصر على العدوان المفاجىء ، الـذي لا يتوقعـه شعب مجاور ، بل يدل بالأحرى على المنظومة العامة التي تجعل هذا الحدث محتوماً ، وبعبارة أخرى لعبة علاقات القوة التي لا يمكن أي دولـة أن تتهرب منهـا . يُحل مـاكيافـلي محل **necessitas** ـ حـالـة الـطوارىء الخاصـة برجـال القانـون واللاهـوتيين القـروسـطيـين **necessità** ـ حالة حرب دائمة .

يتيح مفهوم الحظ هكذا القطع مع فكرة طبيعة معيارية ، مغَيَّأة finalisée ، منسَّقة نحو الخـير . لكن ذلك ليس للمنـاداة بحكم الاحتمال الصرف . هنالـك منطق للفـوضى . والتغيريـة الشاملة للمؤسسـات الانسانيـة ليست غير الأثـر السطحي لثـابتٍ طبيعي جديد : حرب الشهوات الدائمة « خلقت الطبيعة الإنسان بحيث يمكنه أن يشتهي كل شيء ولا يستطيع أن يحصل على كل شيء : هكذا لما كانت الشهوة متفوقة دائماً على القدرة على الكسب ينتج من ذلـك استياء ممـا يمتلك وعدم رضى عن الـذات . **من هنا تـولد التبدلات في حظ الناس** [التشديد من وضعنا] ، لأن الناس إذ يرغبون في الكسب ويخشون خسارة مكاسبهم ، يؤدي بهم ذلك الى العداوات والحروب ، التي يترتب عليها خـراب بلد وارتفاع بلد آخر » (الكتاب الأول ، 37 ، ص 461) . وكان كتب ماكيافلي قبل أسطر : « (. . .) في كل المرار التي يُحرم فيها الناس من القتال بفعل الضرورة ، يقاتلون بسبب الطموح . وهذا المقطع لا يجعل سبباً آخر للحرب ، هو الطموح ، يظهر بجانب الضرورة ، كما لو كان الواحد ينوب مناب الآخر . إنه يبيّن أنه تشتغل تحت الضرورة العرضية ضرورةٌ ثابتة تغذيها شهوةُ الإنسان . إن استحالة إرضائها هي التي تجعـل دائرة الحـرب التي لا تنتهي تدور حـول ذاتها ، من دون أمل في التوقف .

نفهم مذاك لماذا تسبق جملةَ **الأمير** الواردة أعلاه (ص 42) ملاحظةٌ تعادل حجةً حول خطر التصرف كرجل خير بين الناس « غير الخيِّرين » . وهي موضوعة تتكرر باستمرار : « من يُرِدْ تأسيس دولة ويُعطِها قوانين لا بد أن يفترض مسبقاً أن الناس خبثاء » **(presupporre tutti gli uomini rei)** **الأحاديث** ، الكتاب الأول ، 3 ، ص 388 ـ 389) . لقد كان فيخته يعتبر هذا الافتراض المسبق « المبدأ الأساسي للسياسة الماكيافلية »[2] . وانطلاقاً منه ، في الواقع ، أمكن ماكيافلي أن يفصل الـ **necessitas** عن الإطار الحقوقي ـ الأخلاقي للقضية العادلة وأن يجعل منها مبدأ عمل دائماً . يقول مستشهداً بتيت ـ ليف : « الحرب عادلة بالنسبة لأولئك الذين يرونها ضرورية » (**الأمير** ، 25 ، ص 438 ؛ أنظر أيضاً **الأحاديث** ، الكتاب الثالث ، 12 ، ص 650) . لكن هذه الضرورة تفرض نفسها ، منذ ذلك الحين ، على كل الدول بسبب وجود هذه الدول بالذات .

2 ـ الحرب ، شغل الأمير الشاغل

يرى ماكيافلي أن فن الحرب هو العلم الحقيقي لمن يحكم . « لا ينبغي أن يكون للأمير موضوع ، أو فكرة ، أو مهنة يختارها ، غير الحرب » (**الأمير** ، 14 ، ص 356)[3] . يجب «أن يدرب عقله

(2) **ماكيافلي وكتابات فلسفية وسياسية أخرى في 1806 ـ 1807** ، ترجمة ل . فيري وأ . رونو ، پايو ، مجموعة « نقد السياسة » ، 1981 ، ص 55 ـ 56 . هل هي أطروحة انتروبولوجية أم (كما كان يفكر فيخته) مجرد فرضية براغماتية ؟ يبقى السؤال مدار نقاش . أنظر حول هذه النقطة أ . فيلونكو ، **أعمال فيخته** ، باريس ، ڤرين ، 1984 ، ص 164 ـ 165 .

(3) فلنقارن ذلك بـ **حوار حول فن الحرب** (1519 ـ 1521) ، ص 738 ، حيث يجعل الناطق بلسانه ، فابريزيو ، يقول العكس .

وجسده عليها بلا انقطاع .

هذا التصور الحربي لفن الحكم لا يجد تفسيره حصراً بالسياق التاريخي - المتمثل بالخصومات التي تتواجه بها الدويلات(*) الإيطالية ، والتي يزيد من حدتها الضغط المزدوج الاسباني والفرنسي - ، ولا بالتقليد الذي كانت تتمثل ، بموجبه ، وظيفة الأمير بالدفاع عن وطنه . وهو يجد تبريره في التحليل الماكيافلي للواقع السياسي . فلما كانت السلطة التي يمتلكها الأمير عنصراً في المنظومة العامة لعلاقات القوة ، ليس من فرق فعلي بين زمن الحرب وزمن السلم .

لقد كتب ماكيافلي عن الأمراء الايطاليين الذين فقدوا دويلاتهم ، بعد امتلاك طويل لها ، أنهم وقد باتوا شبيهين بعامة الناس لم يشعروا بالقلق من العاصفة خلال الهدوء الذي يسبقها (**الأمير** ، 24 ، ص 428) . إن السلام هو حالة الهدوء تلك ، التي ينسى خلالها المرء ، تحت تأثير نزعة طبيعية ، أن الحرب تطوف مترقبة بلا انقطاع . ليس إذاً غيابَ الحرب السعيد ، بل بالأحرى تهديدُها الكامن . ويقول ماكيافلي في مكان آخر إن الأمير « لا يستطيع الاستناد الى ما يراه في زمن السلم » (**الأمير** ، 9 ، ص 324) .

يبدو هكذا أن السلم خادع ، لأنه يجعل المرء يعتقد بثبات الأشياء ، وهو ما يشكل بالنسبة لماكيافلي الخطأ السياسي الأشد

(*) وردت كلمة الدول ، أصلاً ، **Etats** ، لكنني فضلت أن أعربها بالدويلات ، على أساس أنها كانت دولاً صغيرة جداً ، تقتصر الواحدة منها ، أحياناً عديدة ، على مدينةٍ وما يحيط بها من تجمعات سكنية صغيرة (المعرب) .

خطراً . وربما نضع الإصبع هنا على نقطة القطع الحقيقية بين فكر ماكيافلي والتعليم السياسي التقليدي . فبحسب هذا الأخير ، كان السلام هو الوسيلة التي تتيح للدولة أن تنجز أهدافها (العدل ، العيش الحسن) التي قامت من أجلها . يعتبر ماكيافلي ، على العكس ، أن السلام يحرف الدولة عن غائيتها الخاصة بها (تأكيد قوتها) . لا شك أنه لا يرفض السلام ، لكنه يفضح حب السلم ، الذي يولِّد وهم الراحة ويفضي إلى نسيان الحرب . إن ماكيافلي ، إذ يكشف علامات حرب دائمة في صمت الطمأنينة العامة ، يقطع مع التراث بالصورة الأشد فظاظة . مذاك لا تعود الحرب نقيض السلام ، خارجانيته المتوحشة والغاضبة ، لأنها تسكن داخله . هذه هي الفضيحة الحقيقية للماكيافلية ، كونها فجّرت التوزُّع الصارم بين السلم المرغوب فيه والحرب الممقوتة .

الوهم السلمي

إن صورة العاصفة تحيل إلى المقارنة التافهة منذ أيام افلاطون بين رجل الدولة وربان السفينة . ومن المعبر ان ماكيافلي لا يستخدمها إطلاقاً في الأمير ، لأنها تستتبع مفهوماً غائياً للسلطة . فكما أن وظيفة الربان لا تنحصر في إنقاذ سفينته من عنف الأمواج ، بل تتمثل أيضاً في إيصالها الى الميناء ، ينبغي لمن يحكم دولةً ما ألا يغيب عن نظره أبداً ، عبر المحن ، هدف السياسي . فليس الحكم هو الصراع ضد العناصر المعادية بقدر ما هو اتباع الطريق المستقيم الذي يفضي الى الغاية المقصودة . وهذا تمييز أشار إليه بوضوح توما الأكويني [أنظر النص الخامس] . والحال أن الأكويني يوضح أن غاية المجتمع البشري تتمثل في الوصول الى الاستمتاع بالله ، عبر العيش وفقاً للفضيلة . إن هذا التحليل يتوافق مع أطروحة

أفلاطون التي تضع أساس الفن السياسي في معرفة الخير . إن ماكيافلي ، إذ يلغي كل إحالة إلى الميناء والطريق المستقيم ، وإذ يجعل العاصفة الموضوع الثابت لتيقّظ الأمير ، يدير ظهره لهذه الافلاطونية السياسية . إنه يُحل محل المقياس الغائي للوظيفة الأخلاقية للدولة ، المقياس البراغماتي الصرف لمصلحتها الحالية .

وفقاً للتراث القروسطي المتحدر من القديس أغسطينس ، يجب شن الحرب حين تجعلها قضيةٌ عادلةٌ ضروريةً ، وذلك مع رغبةٍ في السلم . ويجب أن يكون السلم ، لا المجد ولا القوة ، هدفاً للحرب . « كن إذاً محباً للسلام ، حتى فيما تقاتل ، كي تقود ، عبر النصر ، من تقاتلهم إلى منافع السلام » (القديس اغسطينس ، الرسالة 189 ، إلى بونيفاس ، الفقرة 6 ، ص 856) . أما ماكيافلي فرأى ، على العكس ، انه يجب أن يعيش (الأمير) السلام وهو يفكر في الحرب . إن عداءه لحب السلام يعبر عن نفسه في فصلٍ من مؤلَّفه **Histoires florentines** (الكتاب الخامس ، 1) ، نادراً ما جرى الاستشهاد به ، حيث يدرس أسباب التقلبات التي تشهدها الامبراطوريات . وهو يذكّر فيه ، قبل كل شيء ، بعدم استقرار الأشياء الانسانية ، الخاضعة للدورة الدائمة للصعود والهبوط . ثم يفك آلية هذه الدورة بأن يتولى إظهار المتتالية المزدوجة للأسباب والنتائج التي تحكمها :

ـ متتالية صاعدة : نظام ← **Virtù** ← مجد / ازدهار ؛
ـ متتالية هابطة : راحة ← بطالة ← فوضى / خراب .

« إن الـ **Virtù** تولد الراحة ، والراحة البطالة ، والبطالة الفوضى ، والفوضى خراب الدول ؛ ثم من قلب خرابها سرعان ما ينبعث النظام ، ومن النظام الـ **Virtù** ، ومن الـ **Virtù** المجد

والازدهار » (ص 1169) .

وهذه الترسيمة ليست ، بحد ذاتها ، جديدة إطلاقاً بالنسبة لعصر النهضة ، لكنها تتيح تحديد موقع مفهوم البطالة الذي يقدم ماكيافلي تحليلاً له مثيراً للاهتمام . لقد كانت إحدى المشكلات الأساسية التي واجهت الدول ، في فجر العصور الحديثة ، التهديد الذي كان يضغط به على النظام العام « الناس عديمو الفائدة » ، « غير النافعين للعالم » ، أي المتسولون والمتشردون (أنظر **أدناه** ، الفصل الثالث) . وهي مسألة جوهرية أثارت جدالاً قوياً حول المساعدة (الاجتماعية) وبرامج عديدة للإصلاح الاجتماعي . وتلك هي الحال مع كتاب **الطوبى** لتوماس مور ، وهو كتاب معاصر لكتاب **الأمير** (جرى نشره عام 1516) يشكل نقيضته المطلقة . لما كانت البطالة مولدة لكل الاضطرابات ، فإن الوظيفة الرئيسية لا بل الوحيدة تقريباً التي يضطلع بها السيفوغرانت [أي مأمورو جزيرة **الطوبى**] هي السهر على ألا يبقى أحد من دون عمل » (**GF** ، ص 148) . بيد أن للعمل الإجباري ، علاج البطالة **(otium)** موازياً هو الوقت الحر الذي يمتلكه كل واحد «من أجل تثقيف روحه» (ص 154) . يقيم مور إذاً تمييزاً واضحاً بين الـ **otium** ، الذي لا يتوافق مع الشروط الاجتماعية ـ الاقتصادية للسعادة المشتركة ، والفراغ الذي يجد فيه كل واحد « السعادة الحقيقية » (**المرجع ذاته**) .

والحال أنه إذ يكتب ماكيافلي أن البطالة تولّد الفوضى ، التي تتسبب بدورها بخراب الدولة ، لا يوجّه الاتهام الى **otium** العاطلين عن العمل ـ وهو موضوع يجهله بالكامل ـ ، بل بصورة صريحة جداً ، إلى ذلك المخصص للنشاط النظري . « تأتي الآداب

بعد العمل العسكري ، و(. . .) يولد الجنرالات قبل الفلاسفة » . لما كانت الآداب غير قادرة على التفتح إلا في السلم ، فالإهتمام بها يعني إذاً حب السلام . من هنا ذلك الاتهام الذي يتجاوب مع نقد الوهم السلمي المطوَّر في كتاب **الأمير** : « **ما من خديعة أشد خطراً** [التشديد من وضعنا] ولا أكثر ضمانة لإدخال البطالة الى الدول الأفضل تكويناً » .

غالباً ما يتكلم ماكيافلي على الدين ، ونادراً ما يتكلم على الفلسفة . وهذا هنا أحد الاستثناءات . إن الفلسفة خداع خطير ، والأخطر بالنسبة للدولة ، لأنها إذ تولد من السلم تُقنع (الناس) بأن سببه فيها هي بالذات . يكفي أن يكون المرء مسالماً لكي يعيش بسلام . وبهذه الطريقة تحوِّل الراحة ، المكتسبة عبر القتال ، إلى بطالة (**ozio**) ، سريعة النسيان للأعمال العسكرية ، وتفضي الى زوال الـ **Virtù** الحربية . لقد سبق أن لاحظ ماكيافلي في كتاب **الأمير** أن المرء الذي يضع ثقته في دروس الفلاسفة « يتعلم بالأحرى الضَّياع لا حفظ الذات » (15 ، ص 362) . ويبدو الآن أن هذا النقد لم يكن يستهدف مضمون هذا المذهب أو ذاك ، بل دور الفلسفة بالذات في المدينة . إن موقف ماكيافلي معادٍ للفلسفة بحزم ، على منوال كاتون ، الذي رأى الشبيبة الرومانية تبدي الكثير من الإعجاب حيال الفيلسوفين ديوجينوس وكارنيادس ، سفيري أثينا ، فـ « أصدر قراراً بألا يجري في المستقبل القبول بوجود أي فيلسوف في روما » (**HF** ، ص 1169 ـ 1170) .

لقد كان يرى ماكيافلي أن عيش السلم وسط التفكير في الحرب إنما هو ما يمنع الراحة من أن تفسد فتتحول الى بطالة ، ويغذي Virtù شعب من الشعوب . وبديهي أن هذه الفكرة ، الأمينة

للروح المدنية الرومانية ، ذات الإلهام العسكري الصرف ، ليست « ماكيافلية » بحد ذاتها . وهي تصبح ماكيافلية حين تُحِل محلَّ مصلحة الـ **res publica** مصلحة الأمير الجديد الذي تقوم سلطته على الفتح .

الأمير الجديد والطاغية

كيف وُلدت الماكيافلية من هذا النقد للوهم السلمي ؟ لا يهمنا كثيراً ، مرةً أخرى ، أن يكون أصلها في تفسير معكوس . فإذا كان معاصرو ماكيافلي لم يفهموه ، فسبب ذلك ليس في عماهم ، بل في علاقةٍ ما ، معدَّةٍ لتتغيّر في ما بعد ، بين موضوع **الأمير** ، والظرف التاريخي والمقولات التقليدية لتحليل السلطة .

لقد كتب ماكيافلي في رسالته الشهيرة إلى فرانشيسكو ڤيتُّوري (10 كانون الأول 1513 ؛ انظر ص 1434 ـ 1438) ، التي يذكر فيها للمرة الأولى كتابه ، أن هذا « العناء الضائع » ، المنبثق من محاوراته اليومية مع المؤلفين القدامى ، يجب أن يلائم **أميراً جديداً** .

إنه يقسم الدول ، في بداية الكتاب إلى فئتين : الجمهوريات والإمارات . وهذه الأخيرة تنقسم ، بدورها ، إلى إمارات وراثية أو جديدة (الفصل الأول) . وهو يوضح بعد ذلك أنه لن يعالج هنا الجمهوريات ، علماً أنه تكلم عليها باستفاضة في أماكن أخرى (أنظر **الأحاديث**) ، ثم يشرح في فقرتين قصيرتين (الفصل الثاني) أنه ليس صعباً على أمير وراثي أن يحافظ على دُوَلِهِ (تكفيه « صناعة عادية ») . وهو يخلص الى القول إن كل الصعوبات تُصادَف في إمارة جديدة (الفصل الثالث) .

لا يمكن فهم كتاب **الأمير** ، وبوجه خاص مقاطعه المشهور عنها أنها فاضحة ، إذا نسينا أنه لا يعالج فن الحكم على وجه العموم بل ممارسة السلطة ضمن الظروف الأشد صعوبة : تلك التي يخلقها تأسيس دولة بواسطة القوة . وبالرغم من العنوان اللاتيني لكتاب **الأمير** **De principatibus** (حول الإمارات) ، فهو من حيث الجوهر كتاب لتثقيف الأمراء الجدد ، الذين يعرض عليهم طريقةً تنوب مناب عمل الزمان . يقول ماكيافلي إن الأمير الجديد الذي يتقيد بنصائحه ، سرعان ما سيجري النظر إليه كأمير قديم وستكون سيطرته أشد ثباتاً مما لو جرى إرساؤها منذ زمن طويل (24 ، ص 426) .

إن جسارة ماكيافلي تتمثل هكذا في أنه استبدل التمييز التقليدي بين الأمير والطاغية[4] بالتمييز ، الميتودولوجي الصرف ، بين الأمراء القدامى والأمراء الجدد . وذلك فرق زمني ولم يعد قانونياً - أخلاقياً ، وهو مندرج في التاريخ ولم يعد مندرجاً في القانون . لأن ماكيافلي كان يكتب على مستوى تاريخ تدور أحداثه **hic et nunc**[*] ، حيث أن المهمة الكبرى للأمير الجديد ، في رأيه ، تتمثل في طرد الجيوش الأجنبية من إيطاليا بهدف تحقيق وحدة البلد السياسية (ومن المعروف أي آمال كان وضعها في مغامرة قيصر بورجيا) . « كان يجب أن تكون إيطاليا دولة . (. . .) هذه الفكرة العامة شرط سابق ، في رأي ماكيافلي . هذا هو اشتراطه ، نقطة انطلاقه ، بمواجهة مأساة بلاده . ومن وجهة النظر هذه ، تبدو

(4) وهو تمييز جرى الإبقاء عليه باستمرار ، بالمقابل ، في **الأحاديث** .

(*) باللاتينية في النص ، ومعناها الحرفي **هنا والآن** ، أي فوراً (م) .

الطرائق التي يلجأ إليها الأمير في مظهرٍ جديد بالكامل » (هيغل ، **تكوين ألمانيا** ، 1801 ـ 1802[5] ؛ أنظر ماينيكي ، ص 322) .

ويرى ماينيكي (ص 46 ـ 47) أن تشويه فكر ماكيافلي بتحويله إلى مذهب للماكيافلية يجد تفسيره بنسيان الهدف الأخلاقي لسياسته ـ وهو نسيان أعقب تراجع الذهنية الوثنية الجديدة بعد نهب روما وما رافقه من مجازر ـ ، وكان ذلك الهدف يتمثل ببعث الـ **Virtù** القديمة للشعب الإيطالي . إن استراتيجية إعادة الفتح الدولانية التي لم يكن كتاب **الأمير** يرسم ، بالتأكيد ، خطوطها الكبرى ، بل يصوغ شروطها ، هذه الاستراتيجية المقطوعة عن غايتها الحقيقية ، لم تعد تظهر إلا كمنهجية للطموح الشخصي . إن الأمير الجديد الذي كان عليه أن يعيد بناء الدولة ويرمم هكذا الروح الرومانية القديمة ، جرى اختزاله إلى صورة الغاصب ، وتفسيره فيما بعد ، عبر المقولات التقليدية للطغيان (لافتقاد اللقب / بسبب إساءة استخدام السلطة) . من هنا التحديد الشائع للماكيافلية ، حتى القرن الثامن عشر ، كفن ممارسة الطغيان (أنظر ب . بايل ، **القاموس التاريخي والنقدي** (1697) ، 1720 ، ص 1840 ، المادة « ماكيافلي » ، الملاحظة هـ : « (. . .) **الأمير** : إن المبادىء العامة لهذا المؤلف بالغة السوء . والجمهور مقتنع بذلك إلى حد أن الماكيافلية وفن الحكم الاستبدادي تعبيران لهما المعنى ذاته » ؛ وديدرو ، في مادة « الماكيافلية » في **دائرة المعارف** : « نوع من السياسة المقيتة التي يمكن اختصارها بكلمتين : فن الطغيان ») .

---

(5) **الكتابات السياسية** ، منشورات شان ليبر ، 1977 ، ص 119 .

بيد أنه إذا كانت هناك أسباب دينية بديهية لـ « اختراع » الماكيافلية ، يجب عدم إهمال الاسباب السياسية . إن ماكيافلي ، إذ كان يحرض على تخليص إيطاليا من البرابرة ، وخلق دولة جديدة بوجه خاص ، كان يصدم جَبْهيّاً مصلحة السيادة لدى الدول القديمة التي إذا كانت استفادت من الدرس المعطى فقد فضحت في الماكيافلية مكائِدَ أمير صغير ، لا تتوافق مع المبادىء العامة لدولة كبيرة .

3 ـ ديكارت ، قارئاً ماكيافلي

في أيلول من عام 1646 ، كتب ديكارت إلى الأميرة أليزابت ليبلغها تأملاته بصدد كتاب **الأمير** الذي كانت طلبت إليه أن يقرأه . وردت الأميرة في 10 تشرين الأول التالي . ثم أرسل ديكارت رسالة جديدة في تشرين الثاني ، حيث ثمة كلام قليل على ماكيافلي (أنظر البيليوغرافيا ، القسم الأول ، ب) . وهاتان الرسالتان تعرضان ما يمكن تسميته سياسة ديكارت[6] ، لكنهما تثيران اهتمامنا هنا بسبب التصور الساذج والحاذق الذي تقدمانه عن الماكيافلية . الساذج ، لأن ديكارت يدرس الكتاب في الوقت الذي لا يعرف فيه شيئاً عن مؤلفات ماكيافلي (الأخرى) : يوضح في رسالته الثانية أنه « قرأ مذاك أحاديثه عن تيت ـ ليف ، حيث لم يلاحظ أيّ شيء رديء » ؛ والحاذق ، لِطريقته في تبرير بعض « التعاليم الطغيانية للغاية » لدى ماكيافلي ، (وهي الطريقة المتخذة) مظهر النقد .

(6) أنظر ج . ـ ب . كافاييه ، السياسي الملغى : ملحوظات حول قوام السياسي في فلسفة ديكارت ، **ديوجينوس** ، رقم 138 ، نيسان ـ حزيران 1987 ، ص 123 ـ 142 .

لقد قرأ ديكارت **الأمير** إذاً من دون الاطلاع على **الأحاديث** . وهذا واقع مهم لأن الماكيافلية تتغذى ، كما رأينا ، من تجاهل هذه الأخيرة (وهو تجاهل يمكن أن يتمثل ، كما في كتاب **L'Anti-Machiavel** لجانتيّيه[7] ، بالاكتفاء من **الأحاديث** بإبراز الاطروحات الواردة في **الأمير** ومحو التناقض ، بالتالي ، بين هذين الكتابين ، وهو التناقض الذي يكمن فيه ، مع ذلك ، فكر ماكيافلي الملغز والمستفِز) . أيُّ صورةٍ للماكيافلية تبرز من هذه القراءة ؟ إنها صورة في منتصف الطريق بين الأسطورة التي تقوم على تفسير جزئي وسلبي ، و« الحقيقة » التي تتطلب تحويل التعارض بين **الأمير والأحاديث** إلى إشكالية ، لا الإكتفاء بملاحظته ، ويمكن وصفها ، بتعبير متناقض ، بالماكيافلية المضادة للماكيافلية . إن ديكارت يوضح ، في الواقع ، مكوِّني الماكيافلية الرئيسيين : التوسع بالتقنيات الخاصة بطاغيةٍ عن طريق الاغتصاب لتشمل السلطة الشرعية ، واستخدام الحرب كوسيلة للحكم . لكنه يستهجنهما في كل مرة بصورة ملتبسة .

1 ـ تعميم الطرائق الطغيانية : « (. . .) أعتقد أن ما أخطأ فيه المؤلف أكثر ما أخطأ إنما هو كونه لم يُقم ما يكفي من التمييز بين الأمراء الذين اكتسبوا دولة بطرق سليمة ، وأولئك الذين اغتصبوها بوسائل غير شرعية » . (بمعنى آخر ، في المصطلح البارتولي ، الطغاة **ex defecto nihili** ، الذين يدخل في فئتهم الأمير الجديد الماكيافلي) ، « وكونه أعطى الجميع ، عموماً ، التعاليم التي تخص

---

(7) أول كتاب من هذا النوع ، نشر عام 1576 ؛ أعيد نشره في مجموعة « كلاسيكيو الفكر السياسي » ، جنيف ، دروز ، 1968 .

هؤلاء الأخيرين وحدهم » . وليس لهذا المأخذ من معنى إلا لأن ديكارت لم يكن قرأ **الأحاديث** بعد . وهو سوف يعدله في الرسالة الثانية ، عازياً هذا التعميم للتعاليم الطغيانية الى الهدف الذي يفترض أن ماكيافلي كان يقصده ، والمتمثل بـ « امتداح قيصر بورجيا » . وهو تفسير قابل للمناقشة ، لكن يَنْتج منه تجديد التمييز الذي جرى طمسه سابقاً ، بأن يعاد للغاصب من جهة ، والحكومة الشرعية من جهة أخرى ، ما يخص كلًا منهما ، عبر تعارض **الأمير / الأحاديث** . وأيّاً يكن ، من المعبر أن ديكارت ، إذ فتح كتاب **الأمير** للمرة الأولى أدرك فيه حالاً الرسم الخيالي الأساسي للماكيافلية . فهذه الأخيرة ، مهما تكن غريبة عن فكر ماكيافلي الحقيقي ، تستمد وجودها إذاً من النص بالذات ، وليس من استيهام غامض لدى مغتابيه .

لقد عجز ماكيافلي عن أن يميز بما يكفي من الوضوح « الطرق العادلة » للسيطرة من « الوسائل غير الشرعية » لهذه الأخيرة ؛ فأفضى به ذلك (بحسب اعتقاد ديكارت)(*) لتقديم « التعاليم الطغيانية للغاية » الخاصة به كالمبادىء العامة الطبيعية لكل حكم . والنقد الديكارتي يتلاقى ، في الظاهر ، مع مناهضة الماكيافلية التقليدية التي كانت ترسم خط فصل جذرياً بين الـ**rex justus**(**) والطاغية . بيد أنه ، هنا بالضبط يظهر التباس أول . بأي « طرق عادلة » يصل المرء إلى السلطة الشرعية ؟ هل عبر طريق الخلافة السلالية ؟ أو عبر الرضى الشعبي ؟ إن ديكارت لا يوضح ذلك . « [ينبغي] افتراض أن الوسائل التي لجأ إليها [الأمير الصالح]

(*) الاضافة هنا من وضعنا (م) .

(**) الملك العادل (م) .

لإرساء حكمه كانت عادلة ، بما أني اعتقد أنها كلها تقريباً كذلك ، حين يعتبر الأمراء الذين يمارسونها أنها كذلك ؛ لأن للعدالة بين الملوك حدوداً غير تلك التي بين الأفراد العاديين ، ويبدو أن الله ، في هذه المبارزات ، يعطي الحق لمن يعطيهم القوة »[8] . إنه لاستدلالٌ مذهل بشكله الدائري . بيد أن ديكارت ، إذ يؤكد أن القوة ، عبر الكفالة الالهية ، تشكل أساس الحق ، لا يعيد الاعتبار للطغيان ، لكنه يتخطى التعارض القديم بين الـ **rex justus** والطاغية ليرسي بدلاً منهما الشخص الأسمى للملك المطلق . وهذا الأخير ليس عادلاً ، وفقاً للمقاييس الشائعة ، ولا غير عادل ، بالمعنى الطغياني للكلمة ، لأنه يأتي من عدالةٍ لا تقوم على القانون ، بل على علاقات القوة بين الدول . مذاك لا يعود هنالك إلا القليل القليل من الفرق بين أطروحات **الأمير** ووجهة نظر ديكارت : جرى الانتقال ، ببساطة ، مع ازدهار السلطة المطلقة ، من ماكيافلية أمير إلى ماكيافلية دولة .

2 ـ استخدام الحرب كوسيلة للحكم . إن ديكارت ينسب إلى ماكيافلي ، بين تعاليمه الطغيانية ، الفكرة القائلة إنه ينبغي من أجل الحكم التجرد من كل إنسانية والتحول إلى « أشرس البهائم » ، مماثلاً هكذا ممارسة السلطة مع حرب لا رحمة فيها . ومن جديد ، تشوه الماكيافلية فكر ماكيافلي ، الذي كان يدرج هذا المبدأ العام في نهاية سلسلة من الخيارات المرتبطة بالظروف (القتال بواسطة القوانين أو بواسطة القوة ، أي التصرف كإنسان أو كبهيمة ، وفي

---

(8) حول هذا المبدأ الاستبدادي ، « القوة تصنع القانون » ، فلنُجْرِ المقارنة على سبيل المثال مع كورناي ، في مسرحيته سينّا **Cinna** (1640) ، (V, 2, v. 1609-1612) .

الحالة الأخيرة التشبُّه بالثعلب **أو بالأسد** : **الأمير** ، 18) . ويرد ديكارت على هذه القاعدة الرهيبة ، مرة أخرى ، بصورة مدرسية ، بالتمييز التالي : « ينبغي (. . .) التمييز بين الرعايا ، أو الأصدقاء أو الحلفاء ، والأعداء » . وهو تمييز ينقلب ضد ذاته ، لأنه ليس هنالك الأصدقاء : رعايا وحلفاء ، من جهة ، ومن جهة أخرى ، الأعداء ، بل إن التعارض أصدقاء / أعداء يشق الرعايا كما الحلفاء .

فلننظر بادىء ذي بدء إلى ما يستتبعه مفهوم العدو : «(. . .) بالنسبة لهؤلاء الأخيرين ، ثمة إذنً تقريباً بفعل كل شيء ، شريطة الحصول بذلك على منفعة لذاتهم أو لرعاياهم ؛ وأنا لا أستهجن ، في هذه المناسبة ، المزاوجة بين الثعلب والأسد ، أو قرن الحيلة بالقوة » ، (وفي ذلك) تلميحٌ جديد إلى الفصل الثامن عشر من كتاب **الأمير** . ان العداء ، أي العلاقة النزاعية مع الـ **hostis**[9] ، العدو السياسي ، يبرر إذاً الماكيافلية ، وذلك برهان إضافي على أنه يحدد كيفيات سياسة حربية . لكن من يجب التعامل معه كعدو ؟ هل هو المعتدي فقط كما في مذهب الحرب العادلة المسيحي ؟ كلا . « أنا أفهم حتى ، بكلمة أعداء ، كل من ليسوا أصدقاء أو حلفاء ، لأنه يحق لنا شن الحرب عليهم حين نجد منفعة لنا في ذلك ، ولأنه يحق لنا الاحتراس منهم إذ يبدأون يصبحون مشبوهين وخطرين » . محل الواجب الذي كان يفرضه الدفاع في الأخلاق السياسية القروسطية ، يحل الحق الذي يعطيه الاحتراس ، ومحل تطلّب

---

(9) حول الفرق بين الـ **Hostis** والـ **Inimicus** [يقول الانجيل « أحبوا أعداءكم » **(inimicos)**] ، أنظر ك . شميت ، **مفهوم السياسي** (1932) ، كالمان - ليفي ، مجموعة ، « ليبرتيه دو لسبري » ، 1972 ، ص 69 .

قضية عادلة يحل تطلب السبب النافع . ليس العدو هو ذلك الذي يشن الحرب ، بل عبر قلبٍ مدهش للأدوار ربما لم يعد يفاجئنا هو ذلك الذي نشن الحرب عليه . ولا شك أن هذا الإعلان يحين عداءً كامناً ، لكن تهم رؤية أن هذا العداء ليس سبب الحرب . على العكس ، إن الإمكانية الواردة في كل لحظة ، بالنسبة لدولة ما ، لأن تشن الحرب لمصلحتها[10] ، هي التي تحوِّل الدول الأخرى إلى أعداء بالقوة . إن الحرب تسبق ، بصورة ما ، تحديد العدو ، أو أنها تستبق اللحظة التي يظهر فيها كعدو ، عبر استفزازه .

هكذا ، يمكن محاجةَ ديكارت أن تقتصر على افتراضين يرسمان استدلالاً دائرياً جديداً : أ) يحق للمرء شن الحرب على أعدائه ؛ ب) يحق له اعتبار من يريد شن الحرب عليهم أعداء . مذاك ، لا يبرر مفهوم العدو الحروب الهجومية وحسب ، بل يتيح للسلطة أن تعزز قوتها بلا حدود بواسطة الحرب . وهو ينطبق أيضاً على الحلفاء والرعايا ، بالرغم من التمييز الذي وضعه ديكارت :

ـ الحلفاء : كان يبدو أن « الأصدقاء أو الحلفاء » مترادفان . والحال أن بين هذين التعبيرين فرقاً حاسماً . فالصديق عدو ممكن ، والحليف هو ذلك الذي ليس لدى المرء ما يخشاه منه ، لأنه أقل اقتداراً . إن الصداقة بين الدول تخضع هي ذاتها إذاً لديالكتيك علاقات القوة . « لأنه إذا افترضنا لدينا أمانةً ما ، لا ينبغي توقع شيء مماثل لدى الآخرين ، بل أن نقدِّر أنهم سوف يخدعوننا كلما وجدوا منفعة لهم في ذلك » .

---

(10) أنظر سبينوزا **Traité politique**, III, § 13 : «(. . .) من أجل شن الحرب ، يكفي أن تكون إرادة ذلك موجودة لدى هيئة سياسية » ؛ ترجمة ب . ف . مورو ، باريس ، منشورات ريبليك ، 1979 ، ص 45 .

ـ الرعايا : هنا أيضاً ، لا يجب الوثوق بالتمييز الوارد أعلاه بين الرعايا والأعداء . فمقولة العدو موجودة ، في الواقع ، في تعريف الرعايا . « هنالك نوعان منهم : المتنفذون والشعب » والحال أن المتنفذين يحوزون سلطة وفي وسعهم إذاً أن يتآمروا ضد الأمير : « (. . .) بما أنهم ميالون للتشويش على الدولة ، لا يجب أن ينظر إليهم إلا كأعداء » . إنه ، ضمن الدولة ، المنطق ذاته لعلاقات القوة بين الدول .

إننا نتعرف بسهولة في الأفكار التي فصّلها ديكارت على تصورات ريشليو (المتوفى عام 1642) ، الذي كان المقياس الوحيد للعمل الحكومي ، لديه ، هو مصلحة الدولة ، المقيسة بمقياس سياسة القوة لديها . مع ذلك ، فمذهب مصالح الدولة هذا[11] ، المتحدر من ماكيافلي ، لم يكن في وسعه ادعاء انتسابه إلى الماكيافلية من دون التشهير به كطغياني . من هنا هذه الحركة الغريبة ، لدى ديكارت ، التي تتمثل في تأليب ماكيافلي ضد صنوه الوهمي ، أو ، إذا فضّلنا ، معارضة الماكيافلية المتوحشة ، المصوّرة كسياسة حيوان مفترس ، بماكيافلية عقلانية تعفيها عقليتها ، بالضبط ، من الاعتراف بأصلها .

هذه الماكيافلية العقلانية تجد التعبير الأكمل عنها ، في القرن السابع عشر ، في **التأملات السياسية حول الانقلابات** لِـ غ . نوديه ، الذي إذ يضع نفسه على صعيد المعرفة الصرفة يجتهد في تحديد موقع الماكيافلية في طريقة السياسة . ولهذه الغاية ، ينتج مفهومَ

---

(11) أنظر كتاب دوق دو روهان ، القريب إلى ريشليو ، **في مصلحة أمراء العالم المسيحي ودوله** ، 1638 ؛ ماينيكي ، ص 150 ـ 175 .

« الانقلاب » ، الجديد ، الذي يشير إلى التدابير السياسية السرية المكيَّفة مع ظروف استثنائيـة ، ثم بعد أن يكـون ميّز بـين الحذر العادي والخارق ، يبيِّن كيف تختلف الانقلابات عن المبادىء العامة البسيطة التي أعلنها منظِّرو داعي المصلحة العليا [النص العاشر] . وإذا كان يمتدح جرائم مخزية (مؤيداً مثلاً مجزرة سان بارتيليمي ، فهو يأسف أن يكون هذا العمل « لم يحصل إلا بصـورة نصفية » (ص 177) ، إلا أنه يصر على الشروط المشروعـة للانقـلابات [النص 11] . ويجب أن نرى في ذلك نية سياسية لا حيلة حاذق وقح . كيف يمكن تعيين حدود سلطة بلا حدود ؟ إن فضل نوديه يكمن في كونه أدرك هذه المشكلة ، التي تطرحها المَلَكية المطلقة ، في صعوبتها . ولما كان واعياً الالتباس الخطر للانقلابات(*) (يتساءل إذا لم يكن الحديث عن هذه الأشياء بمثابة وضع سيف ذي حدين بين يدي شخص مجنون ؟ ص 15) ، فقد حاول أن يضع ، في إطار الحكم المطلق ، مقاييسَ ماكيافليةٍ مشروعـةٍ ، مؤسَّسةٍ عـلى أولوية المصلحة العامة ، وأمر الدفاع وإكراه الضرورة . لكنه وجد نفسه مدفوعاً ، هكذا ، لتبرير أسوأ التجاوزات ، ساقطاً مجدداً في المنطق الطغياني لسيطرةٍ يدعمها الكذب [النص 12] والعنف .

(*) ربما كان من الأفضل أن نستخدم مقابل تعبير Coup d'Etat الفرنسي تعبيراً عربياً موازياً ، بصورة حرفية ، أي ضربة الدولة أو خبطة الدولـة . لكننا نـرى من الأسلس والأقل تعقيداً استخدام العبارة الشائعة والمستعملة إجمالاً مقابل Coup d'Etat ، أي **الانقـلاب** . وهو مـا سنفعله ، لكن شرط عدم النـظر إلى هذا التعبير ، فقط ، بالفهم وحيد الجانب المتمثل بالاستيلاء على السلطة بالعنف ، بل بمعنى كل عمـل سلطة عنيف ومفاجىء يتعـارض مع المبـادىء الدستـورية والقانون العام ، إجمالاً (المعرِّب) .

الفصل الثالث

ج . بوتيرو : خطاب داعي المصلحة العليا

ابتكار المفهوم

إن الـ **ragione di Stato** ، الغائب عن كتابات ماكيافلي ، الذي يقال انه اكتشفه من دون تسميته ، يرتفع إلىٰ مرتبة مفهوم لدى كاتب مناهض للماكيافلية ، هو ج . بوتيرو ، الذي لم يبتكره هو الآخر . وهو يقول إنه لم يكن يجري الكلام إلا عليه في بلاطات أوروبا . ويروي كتّاب آخرون أنه كان موضوعاً لثرثرة الحمّالين في السوق ، أو الحلاقين في الحانات . فيا له من مفهوم لا أصل له ، يجري تداوله في كل الشرائح الاجتماعية ، ويثير الحماس ، ويقسم (الناس) ، ويخلق الضجيج [ظهر للمرة الأولى ، صدفةً تقريباً ، بريشة رئيس الأساقفة الأنسي ، جيوفاني ديلا كازا ، عام 1547 (ماينيكي ، ص 48)] . وهذا يؤكد ، في رأينا ، أنه يأتي من بعيد ، منتزعاً من الطبقات العميقة للغة القانونية في العصر الوسيط ، بفعل صدمة الهزات العنيفة التي تخض القرن ، ليجري دفعه إلى سطح الأحداث . ومن المؤكد ، وفقاً لشهادة بوتيرو ، أنه كان يشير آنذاك إلى فن للحكم يلجأ ، من دون وساوس ، إلى وسائل الطغيان ، الذي كان يقدم المثال عنه ماكيافلي ، لكن أيضاً تاسيت ، الذي جرى الاستشهاد به دائماً بسبب الصورة التي رسمها للامبراطور تيبيريوس (**الحوليات** ، 1 ـ 6 ؛ وقد شكلت التاسيتية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، نوعاً من الصِّنو

للماكيافلية ، شقيقتها التوأم المقنَّعة) . إن كل جهد بوتيرو ، الهَلِع من نجاح داعي المصلحة العليا هذا ، سوف يتمثَّل بـإدخالـه في الإطار الأورثوذكسي للـ **ratio status** . وتلك عـودة إلى الوراء ، إذاً ، لكنها سوف تجعل تصوراً جديداً للسياسة يبصر النور ، مع ما في ذلك من التناقض والغرابة .

1 ـ موضوع داعي المصلحة العليا

منذ مطلع البحث الذي وضعه بوتيرو ، يحـدد داعي المصلحة العليا كـ « معرفة الوسائل التي من شأنها تأسيس الدولة ، وحفظها وتوسيعها » [أنظر النص السادس] . والمشكلة مـطروحة ، منـذ البداية ، في المستوى الذي يستحسن تحليلها فيه : ليس مستـوى الشروط الاخلاقية للحكم الجيـد ، ولا مستوى التقنيـات الخفية للسيطرة ، بل مستوى المعرفة الضرورية لقيادة الدولة . إنه النقل الأول للمفهوم من الميدان العملي (ماذا يجب أن يفعل الأمير ؟) إلى الميدان النظري (ماذا يجب أن يعرف ؟) . إن موضوعة الأمير العالِم تنتمي ، بالتأكيد ، إلى التراث القروسطي ، وجان دوساليسبوري هو الذي كان قد عمَّم الصيغة القائلة : « الملك الأمي يشبه حماراً متوّجاً » (**rex illiteratus est quasi asinus coranatus** ، الكتاب السادس ، 6) ، التي ذكرها بوتيرو (II, 2, f. 60 r°) . لكن الأمر لم يكن يتعلق آنذاك إلا بالاطلاع على الكتابات (المقدسة) . كتب جـان أنه لا ينبغي أن يتـذرع الأمير بـواجباتـه العسكريـة لجهـل القانون ؛ فيلدوِّن إذاً في قلبه الدوتيرونوم (القانون الثـاني للعهد القديم ، الذي يجسّد مقدَّماً قانون الانجيل) ، بقراءته والتأمل فيه كل يوم . كان يندمج في هذا التعليم المثل الأعلى المسيحي للملك التقي والمثـال السقراطي للملك ـ الفيلسـوف . وعِلمُ الأمـير لا

مقتصر ، لدى بوتيرو ، على الحكمة المكتسبة بفعل دراسة القانون الإلهي ؛ إنه يضم كل المعارف ، غير المتعلقة بأفضل نظام ممكن ، بل بالدولة الفعلية ، كما تجتهد في إدامة نفسها[1] . ليس داعي المصلحة العليا ، هكذا ، في رأيه ، غير علم الدولة بالذات ، أو « السياسة » .

هذا التحديد سوف ينتقده غالباً منظّرو داعي المصلحة العليا الماكيافلي . هكذا يأخذ عليه نوديه خلطه ضمن مفهوم واحد الحذر العادي والحذر الخارق (**تأملات** ، ص 93) . وفي نص يستعير الكثير من أفكار كلاپمار ، كتب آملو دو لاهوسيه Amelot de La Houssaye ، أن « ثمة فرقاً كبيراً بين السياسة وداعي المصلحة العليا ، حيث أن هذا الأخير جزء من الأولى ، لا أكثر . (. . .) فالسياسة تجري على مبادىء تشترك بها كل الدول ، وداعي المصلحة العليا على مبادىء خاصة » (**شرح للكتب العشرة الأولى من حوليات تاسيت** ، 1690 ، الاستهلال : « ما هو داعي المصلحة العليا ») . إن تصور السياسة بالذات هو ما يدور حوله هذا الجدال ، ما وراء المشاحنات الكلامية بكثير .

ثم يأتي النقل الثاني (لمفهوم) داعي المصلحة العليا [النص السادس ، تتمة] : ليس موضوع هذا الأخير الوسائل التي من شأنها تأسيس دولة أو تكبيرها ، بقدر ما هو الوسائل التي من شأنها حفظها . لقد كان الـ **ragione di Stato** المبدأ العام لسلطةٍ فاتحة ،

---

(1) نجد هنا في الحديث عن فن الحكم بروز الخطوط الرئيسية لتحول وظيفة الأمير ، المحورة تقليدياً حول واجباته ، الى « مهنة مَلَكية » (لويس الرابع عشر) ، تقوم على معرفة خاصة . وهو تحول يتناسب ، مع صعود الحكم المطلق ، وتقدم الدولة الادارية .

وبات قاعدة سياسةٍ محافظة . ولا شك أنه يتوافق في ذلك مع روح الـ **ratio status** ، غير المتمحور حول الحرب والقوة ، بل حول ثبات الشيء العام . إلا أن موقف بوتيرو ، هنا أيضاً ، لا يسجل عودة بسيطة إلى التراث القروسطي ، بل يندرج في سياق تاريخي جديد يمكن التشديد على وجوه ثلاثة له :

1 ـ إعادة تنشيط حلم الكنيسة بالسلام ، في عصر النهضة ، على يد أنَسية إيراسموس(*) . فلنتذكّر ، على سبيل المثال ، الصفحات الشهيرة من كتاب **غارغانتوا** ، حيث يوجه رابليه الاتهام للحروب البيكروكولية : « لم يعد هذا زمان فتح الممالك ، على هذه الصورة ـ يعلن غرانغوزييه ـ مع ما يلازم ذلك من إضرار (الفاتح) بأخيه المسيحي القريب إليه . إن هذا التقليد للقدامى من أمثال هرقل ، والاسكندر ، وهنيبعل ، وشيبيون ، وقيصر ، وغيرهم ، يتناقض ما ينادي به الانجيل الذي أُوصينا فيه بأن يحفظ كل منا بلده وأرضه ، وينقذهما ويديرهما وينظم شؤونهما ، لا أن يغزو الآخرين بصورة عدوانية » . (الفصل 46) .

2 ـ تسييس الحرب على مدى القرن : لقد أعقبت حروبَ الأمراء ، التي كانت تشن طلباً للمجد ، حروبٌ متزايدةٌ بين الدول ، التي كانت تدافع عن مصالح السيطرة الخاصة بها . من هنا تنميةُ دبلوماسيةٍ منتظمة ، تهدف إلى ضمان منظومة من التوازن في أوروبا . هذه المنظومة سوف يجري إرساؤها في القرن السابع عشر ، بعد معاهدة وستفاليا (1648) ، لكن كان قد بات يمكن

(*) (1466 ـ 1536) : لاهوتي وفيلسوف هولندي ، يعتبر أبرز وجوه الحركة الأنَسيَّة humanisme في عصره (م) .

تمييز مقدماتها المنطقية النظرية لدى بوتيرو ـ كان هذا سفيراً سابقاً لدوق ساڤوا ـ ، وقد عارض نزعةِ « الأمير الجديد » الماكيافلي إلى المغامرة باعتدال الدول القديمة المتيقّظ .

3 ـ أخيراً ، ومنذ القرن الخامس عشر ، ازدهر اقتصاد نقدي ومعه الرأسمالية التجارية ، فعدَّل التراتبيات الداخلية للدول (صعود البرجوازية) وزاد على الخصومات السياسية ، التي راح يُفاقِمها علاوة على ذلك ، أشكالاً جديدة من العلاقة تقوم على التبادل .

2 ـ السياسة ، فن المحافظة على السلم

لقد كتب عام 1606 مؤلف كتاب **Diseeorso del governo e della region vera di stato** (الترجمة الفرنسية ، 1611 ، ص 373) . « إن الـ **raison d'état** هو جوهر السلم بالذات وقاعدة الحياة المطمئنة » . والمؤلف ، أ . بالازو ، كان مستمراً في استعمال كلمة **état** (أي الوضع) بمعنى **status** في القرون الوسطى . و« الوضع » نقيض الحركة ، ميزةِ الأشياء الطبيعية التي تستهولها ، لكونها تتطلع إلى الهدوء . وإن يكن هذا الخطاب فاقداً للعلاقة بحركة الزمن ، فهو يعبر عن قلق ، خاص بعصر الاصلاح المضاد ، بمواجهة هشاشة المؤسسات الانسانية . لقد ضاع الشعور بنسق كوني جامد ، وهذا ما سبق أن لاحظناه لدى ماكيافلي . لكن في حين كان هذا الأخير يجعل من الحركة قاعدة عمله (يجب معرفة التبدل مع تبدل الحظ) ، يبحث پالازو بقلق عن وسائل إيقافها . فالطبيعة تبذل جهدها للافلات من الحركة ، التي تولِّد الاضطراب والتدمير . وعلى الإنسان أن يأخذ على عاتقه إذاً ألَمَ العالم هذا ، وأن يرسي وسط الاهتياج الشامل حيِّزاً من الهدوء . والـ **ratio status** ،

بهذا الشكل الأفلاطوني المتجدد ، ينضم إلى المشروع الطوباوي ، كما يعرضه توماس مور ، مشروع مجتمع مغلق ، متخلص من عمل الزمن المفسد .

لكن إذا كان الوعي المحزن لعدم ثبات الأشياء يقود بعضهم إلى الطوبى ، فهو يفتح كذلك الطريق إلى فكر يطرح التساؤلات بواقعيةٍ حول أسباب انهيار الدول وشروط بقائها . وهذا يظهر بوضوح لدى بوتيرو الذي يعمد ، فيما يديم الروح المحافظة للـ **ratio status** ، إلى خرطها في نوع من المعركة الهائلة . ففي العصر الوسيط ، كان ثبات الشيء العام يتوقف على تطابقه مع النظام الذي أقامه الله في الكون ، وبالنسبة لبوتيرو ، هو ناتج صراع « فوبشري(*) تقريباً » ضد القوى التي تنزع إلى تدمير الدولة . هكذا تجد سياسة حفظ النفس (البقاء) تبريرها كالمهمة الأصعب المطروحة على الإنسان ، لأنها تقف في وجه دائرة التنامي والانحدار التي تحكم كوكب الأرض ، وكالمهمة الأنبل ، لأنها تتوجّه إلى عقله . « يكسب (الناس) بواسطة القوة ، ويحفظون بالحكمة » . وهذه السياسة أرقى ، فضلاً عن ذلك ، من سياسة التوسع بمقدار ما أن هذه الأخيرة « تعمل حصراً ضد الأسباب الخارجية لدمار الدول » ، بينما « تقف بمواجهة الاسباب الخارجية والأسباب الداخلية في آن » [النص 7] .

والاسباب الخارجية هي « حيل الأعداء ومكائدهم وقوتهم » . أما الأسباب الداخلية فتكمن إما في عجز الأمير (لا يقول بوتيرو إذا كان يجب خلع أمير عاجز ، باسم داعي المصلحة العليا) ، أو في

(*) أي فوق قدرات البشر المحدودة Surhumain (م) .

عصيان الرعايا : « لذا تكمن أسباب انهيار الدول في تحاسد كبار القوم وخصوماتهم وخلافاتهم وطموحاتهم ، وفي خفة الرعاع وعدم استقرارهم وهيجانهم ، وفي ميل النبلاء والشعب إلى سيد آخر » . وتنتج من هذا الميل الأخير الأسباب المختلطة ، « حين يتفق الرعايا مع الاعداء ويخونون الوطن أو الأمير » (I, 4, f. 6 v° - 8 v°) .

ويسمح هذا التمييز بين أسباب خارجية وأخرى داخلية لبوتيرو بأن يقوِّم مقدرة الدول على الاستمرار تبعاً لكبرها (I, 6, f. 10v°- 14v°) . فالدول الصغيرة هي الأكثر تعرضاً ، بسبب ضعفها ، لأسباب الانهيار الخارجية . وبالمقابل ، إن الدول الكبيرة التي تتصرف كـ «الطيور الجوارح» حيال الدول الصغيرة ، تولِّد بذاتها الداء الذي يدمرها من الداخل ، « كما ينتج الحديد الصدأ الذي يتأكَّلُه » : « (. . .) تنمو مع الكبر الثروات ، ومع الثروات العيوب » التي تهبط بالدول ، عاجلاً أو آجلاً ، إلى الحضيض . إلا أن ما يدينه بوتيرو ، ليس الثروات بحد ذاتها ، بل الغنى الفاحش المستحصل عليه بالفتوحات ، الذي سوف نرى أنه يعارضه بالإثراء القائم على الصناعة .

أخيراً ، إن الدول الأكثر ديمومة هي الدول الوسطى ، التي تشكل أفضل مَثلٍ عليها البندقية « التي لم يكن ثمة يوماً ، بالقياس إليها ، من إقطاعةٍ يشكل اعتدالها (أي التوسط الدقيق بين الكبر والصغر) حالةً أكثر استقراراً وأشد ثباتاً »[2] . إلا أن توازنها بات

---

(2) يمكن أن نحاول فهم عداء بوتيرو للماكيافلية انطلاقاً من المعارضة بين البندقية وفلورنسا . أنظر ل . ڤالنسي ، **البندقية والباب العالي ، ولادة الطاغية** ، هاشيت ، 1987 ، ص 114 : « إن نقيض البندقية ، إنما هي فلورنسا أولاً . =

هشاً بفعل طموح الأمراء ، الذين إذ كانوا يتطلعون إلى العظمة ، لم يكونوا يعرفون البقاء ضمن « حدود الاعتدال » . ففي تلك الجمهوريات الوسطى ، يختلط داعي المصلحة العليا ببنية الدولة بالذات . يكفي أن تبقى متوافقة مع دستورها لتحفظ نفسها ، لأن طبيعتها ـ التي ليست ضعيفة إلى حدٍّ يتيح مهاجمتها ، ولا غنية إلى حدٍّ تعرضها للفساد ـ تصونها من أسباب الدمار الخارجية والداخلية . وبالطبع ، من قبيل التوهم الاعتقاد بأن في وسعها الاستمتاع ، بهذه الطريقة ، باستقرار لا نهاية له . بيد أن تفضيل بوتيرو لها يبيّن أن داعي المصلحة العليا ، في رأيه ، وخلافاً لأطروحات ماكيافلي ، لا يتطلب تزايداً غير محدود للقوة ، بل بالأحرى إرساء آليات ناظمةٍ للذات داخل الدولة .

وإذا كانت البندقية تمثل ، في رأي بوتيرو ، مثالاً للجمهورية المستقرة ، فإن نظريته ، التي تريد أن تكون علماً عاماً للحكم ، تنطبق بوجه خاص على الدول الكبيرة ، المعرضة أكثر من الدول الأخرى لأسباب الانحطاط الداخلية . والحال ان هذه الأخيرة هي « الأكثر ضرراً (. . .) ، لأنه لم يحصل أبداً أن دمرت القوى الخارجية دولة وأطاحتها ، إلا وكانت أفسدتها أولاً القوى الداخلية » (I, 4, f. 8 v°) .

ينبغي إذاً أن يهتم داعي المصلحة العليا أولاً بهذه الأخيرة . والمشكلة التي تطرحها لا يُعبَّر عنها بتعابير أخلاقية (كيف نكافح العيب ؟ كيف يمكن مطابقة التقاليد مع تعاليم الإيمان ؟) ، بل

= ففي الروايات التي يرويها السفراء عنها ، يشكل المثال الفلورنسي مثال حكم الناس للناس ، لا حكم القوانين . إن فلورنسا تجسد الطغيان » .

بتعابير « الأمن » ، كما كان جرى البدء آنذاك بالقول : كيف يمكن ضمان الهدوء العام ؟ إن كل الفكر السياسي للقرن السادس عشر يهجس بالخوف من حالات التمرد والحروب الأهلية . لقد كتب بودان : « ليس ثمة طاعون أخطر على الجمهوريات من العصيان المدني » . « هو السم الذي يمكن أن يجعل الامبراطوريات والجمهوريات عرضة للموت ، في حين كانت خلُدت لولاه » (**الجمهورية** ، الكتاب الخامس ، 5 ، ص 138) . لم يعد كافياً التأكيد أن النظام القائم ، الذي يقلد مثال الطبيعة ، يندرج بصورة منسجمة في الخطة الالهية . يجب ابتكار أشكال جديدة من السيطرة تتناسب معها أنماط جديدة من الطاعة . ويقدم بودان لهذه المشكلة الكبرى ، في معرض وصفه جهاز الدولة المَلَكية المطلقة ، جواباً قانونياً - إدارياً ، ليس خالياً من بعض الماكيافلية . أما بوتيرو ، الذي قرأ بودان وينتحله أحياناً ، فيضع نفسه على أرضية أخرى .

العدو المشترك ، عامل السلام المدني

كان مبدأ الراحة العامة ، في العهد الاقطاعي ، في تكامل الوظائف العضوي . وكان يستتبع ان يبقى كل واحد في مكانه ، مضطلعاً بالدور المكلف به : الانتاج ، أو الصلاة ، أو خوض الحرب . وكان يُنظر آنذاك إلى الجمود كشرط للنظام . وهو تصور هزته النزاعات السياسية والأزمات الاجتماعية الكبرى في القرنين الرابع عشر والخامس عشر هزاً عنيفاً . ولأنه لم يعد ممكناً مذاك الإبقاء على النظام في حالة الجمود ، فإن الفكرة القائلة بإمكان الإبقاء عليه بواسطة التعبئة فرضت نفسَها . وهكذا أصبحت الحرب وسيلة دائمة لتعزيز السلم المدني ، عبر تحويل العنف الموجود في الجسم الاجتماعي نحو العدو الخارجي « أفضل وسيلة للحفاظ

على دولة من الدول ، وضمانها ضد حالات التمرد والعصيان والحروب الأهلية ، والابقاء على الوفاق بين الرعايا ، تتمثل في أن يكون هناك عدو يمكن مواجهته » (بودان ، الجمهورية ، الكتاب الخامس ، 5 ، ص 137) . فالعدو المشترك يدفع نحو نسيان الصراعات الداخلية ، وهذا قول مأثور قديم من حكمة الأمم ، لكن الأمر يتعلق هنا بشيء ليس مجرد ملاحظة واقعةٍ ما . وللمرة الأولى في تاريخ الغرب الحديث ، تتشكل الوحدة السياسية لدولةٍ ما حول مفهوم العدو ، الذي رأينا دوره في الماكيافلية الدولانية للقرن السابع عشر .

إن الـ **Caritas** ، في الأخلاق السياسية للعصر الوسيط ، بوصفه حبَّ الوطن ، وتفضيلاً للمصلحة المشتركة على المصلحة الشخصية[3] ، كان يبرر قتل رجل . وقد انقلبت هذه العلاقة في القرن السادس عشر . لأجل تنمية الصداقة بين الرعايا يجب أن يكون لهم خصم . وهذا القلب لا يعبر فقط عن تغيير تاريخي لأشكال الألفة الاجتماعية ؛ إن له معنىً نقدياً أيضاً ، يسلط الضوء على خلفية التعارضات التي كانت تنطوي عليها موضوعة الـ **Caritas** . فوراء التضامن العضوي لأعضاء الجسم السياسي ، يدفع إلى الظهور التناقضات الاجتماعية ، والخصومات العشائرية والصراعات القائمة على الطمع . لقد كان الـ **Caritas** السياسي يقيم ، بالنسبة لبطليموس دو لوك Ptolémée de Lucques ، الذي يتبع القديس اغسطينوس ، تعادلاً بين الرابط الذي يجمع أعضاء

(3) حول هذا التسييس لفضيلة المحبة المسيحية ، في القرن الثالث عشر ، الذي قام به بطليموس دولوك ، مكمل كتاب **De Regno** لتوما الاكويني ، انظر كانتوروفيكز ، الموت لأجل الوطن ، ص 133 ، وجسما الملك ، ص 242 .

أسرةٍ وذلك الذي يوحِّد رعايا دولة : « **يضم الوطن ، في المحبة (Caritate)** ، كل هذه العلاقات » (الاستشهاد لكانتوروڤيكز) . ومنذ عصر النهضة ، وبالرغم من الاستعارة العائلية الثابتة ، التي تصور الملك كأب لرعاياه ، يرفض بعض المؤلفين الخلط بين رابط المودة الطبيعي ورابط الصداقة السياسي . لم يعد يُحدَّد الصديق ، مذاك ، بالإحالة إلى أصل مشترك ، بل بالتعارض مع العدو .

ينتجُ من ذلك تحديدٌ جديد للحرب . فهدف الحرب هو السلام ، في المذهب الأغسطيني ، الذي أعاد تأكيده في القرن السادس عشر ف . دو ڤيتوريا (**دروس حول قانون الحرب** ، 1539)[4] . أما بالنسبة لبودان ، فعلى العكس ، « ينخدع كثيراً من يعتقدون أن هدف الحرب الوحيد هو السلم » (**الجمهورية** ، الكتاب الخامس ، 5 ، ص 141) ، لأن هذا الهدف فخ ؛ إذ تولد الحرب السِّلم تلغي العدوَّ الخارجي وتعيد بذلك إنتاج شروط حرب أهلية . وفي غياب عدو ، ينقطع رابط الصداقة بين الرعايا ، وتنحل وحدة الشعب . لم يعد هنالك ، وجهاً لوجه ، غير الاضطهاد الفج وتهديد التمرد . ينبغي تصحيح أطروحة القديس أغسطينس إذاً : هدف الحرب هو السلم ، ليس بين الدول (وهو ما كان يطالب به فيتوريا بصراحة في ندائه لتنظيم جماعة عالمية حقيقية) ، بل بين الرعايا . « (. . .) لا يمكن السلام الداخلي أن يستمر طويلاً إذا لم يتم استخدام السلاح ضد شعوب أجنبية » ، هذا ما كتبه اليسوعي الاسباني خوان دي ماريانا[5] ، الذي تستحق محاجته التذكير بها ، وهي محاجة ذات نزعة تهكمية ماكيافلية تماماً :

(4) **كلاسيكيو الفكر السياسي** ، جنيف ، دروز ، 1966 ، ص 114 .
(5) **De Rege** ، 1599 ، في ج . ليڤيه ، **مرجع مذكور** ، ص 259 .

لما كانت القوة المسلحة تكفل الازدهار العام ، على الأمير أن يحافظ في زمن السلم على قوات كبيرة العدد وأسطول جبار . لكن لتحاشي سحق الشعب تحت ثقل الضرائب العسكرية ، وبوجهٍ خاصٍ لتفادي دبيب الوهن في الجنود المتعطلين ، يجب « أن يقودهم من حرب إلى حرب » ، ملاحقاً الغنيمة براً وبحراً ، مكتسحاً الأراضي الأجنبية ، مبيحاً للجنود مدناً ينهبونها ، بحيث « تتغذى الحرب بذاتها » [وقد أوضح ماريانا أنه مع بعض الخيال « لا يمكن افتقاد الاسباب المشروعة للحرب بين الشعوب »] . فيا لها من صيغة(*) مدهشة ، سواء أخذناها بالمعنى الحقيقي أو بالمعنى المجازي ، ولا شك أن الأسباب التي يقدمها ماريانا لتبرير الحرب الخارجية لا تتناسب في مزيجها من التقنية الباردة والصوفية القومية(6) مع الأسباب التي يقدمها بودان ، المهووس بطاعون العصيانات . لكن المهم هو أنها تتلاقى في الصورة الدائرية لحرب لا تنتهي بهدف السلام الاجتماعي .

هذا التحليل لشروط الهدوء العام ، إذا كان يتعارض مع فكر ماكيافلي الأصيل (« القيام دائماً بالحرب أمر مستحيل » ، فنّ الحرب ، الكتاب الأول ، 4 ، ص 735) ، فمن البديهي جداً أنه ينشدُّ بوشائج القربى إلى خطاب الماكيافلية . ويبدو للوهلة الأولى

(*) أي أن « الحرب تتغذى بذاتها » (م) .

(6) حول الاعتقاد بالاصطفاء الالهي لإسبانيا ، الذي يبرر الحرب الدائمة ، أنظر هـ . ميشولان ، موضوعة الحرب في الفكر السياسي الاسباني في القرن الذهبي ، الحرب (ببليوغرافيا ، القسم الثاني ، ج) ص 89 ـ 104 ، الذي يبيّن كيف أن الحرب ، في نظر المنظرين الاسبانيين المعادين بعنف لنزعة ايراسموس السلمية ، تنقذ البلد من « مساوىء السلم المستمر » (ف . انريكيز ، 1648 ، مستشهد به ص 93) .

أن بوتيرو يلتحق به من دون تحفظ . وهو يقول إنه في حين تشن دولة ما حرباً مهمة ، يقاتل الكبار ويصلي الشعب للنصر ، « بحيث لا يبقى في قلب الرعايا أي مكان للتمردات ، لشدة ما يكون كل واحد منشغلاً بالعملية ، فعلاً وتفكيراً » (III, 3, f. 126 v°) . والحال أن أحد المبادىء العامة الاساسية للحكم إنما هو ضرورة « إشغال الشعوب بلا انقطاع » (III, 2, f. 125 v°) .

ودعماً لهذا الرأي ، يقارن بوتيرو وضع إسبانيا ووضع فرنسا : « وإذا تأملنا جيداً ما السبب في أن اسبانيا تعيش حالة هدوء كبير ، في أيامنا هذه ، بينما تلف فرنسا حروب أهلية متواصلة ، سوف نجد أن ذلك ناتج جزئياً من كون إسبانيا انصرفت إلى حروب خارجية وعمليات بعيدة في الهند [أي في أميركا] ، وفي هولندا ، ضد الهراطقة والأتراك والمغاربة ، بحيث لما كان الاسبانيون منشغلين بأيديهم جزئياً ، وجزئياً بأفكارهم وإراداتهم ، استمتع وطنهم بسلام عظيم جداً وحوّل إلى مكان آخر المزاج الخاطىء . وعلى العكس ، **لما كانت فرنسا في سلام مع الأجانب ، فقد انقلبت ضد ذاتها** [التشديد من وضعنا] ولما لم يكن لديها من حجة أخرى ، تذرعت بحجة كالقن » (III, 3, f. 127 v°- 128 r°) . إننا هنا على نقيض الفكرة القديمة ، التي سيستعيدها فلاسفة الأنوار ، والتي تقول إن الجماعة السياسية (الدولة المتحضرة ، في لغة القرن الثامن عشر) تجعل الناس أفضل . تظهر الحياة الجماعية كضرورة حيوية ، لا كعامل وعظ أخلاقي . إن بوتيرو يشارك ماكيافلي تشاؤمه الأنتروبولوجي[7] : الإنسان خطر بالنسبة للإنسان . ولا

(7) وهذا لا يستتبع لذلك تبنّياً للماكيافلية . إن للتصور المتشائم للانسان ، انطلاقاً من القرن السادس عشر ، جذوراً دينية عميقة .

يعود دور الدولة يتمثل في قيادة الناس إلى غايتهم الأخلاقية ، بل في مراقبة ذلك العنف . بأي وسائل ؟ أليس ثمة غير الحرب لـ « تحويله » ؟ ألا يمكن تصور بديل من الحرب الأهلية غير الحرب الخارجية ؟ كل المشكلة ، باختصار ، هي في معرفة ما إذا كان يمكن الخروج من دائرة الحرب التي لا تنقطع من دون الوقوع مجدداً في دائرة عدالة مستحيلة ، بسبب الخبث البشري . ثمة بالضبط يفتح بوتيرو طريقاً جديدة ، بالنسبة للماكيافلية وعلم الأخلاق السياسي في القرون الوسطى .

3 ـ من العيش الحسن إلى الرفاه : السعادة كغاية سياسية

يرى أرسطو أن الإنسان حيوان سياسي ، لأنه لا يستطيع بلوغ غاياته الخاصة ، بوصفه كائناً عاقلاً ، إلا في إطار المدينة . فالجماعة السياسية ضرورية إذاً بالنسبة إليه ، ليس فقط كي يعيش ، بل كي يعيش عيشاً حسناً (**السياسة** ، الكتاب الأول ، 2 ، 1252 ب ، 30 ؛ انظر أيضاً الكتاب الثالث ، 9 ، 1280 ب ، 33 ـ 35) ، وبتعبير آخر كي يعيش سعيداً . بيد أن سان جوست أعلن عام 1794[8] أن السعادة « فكرة جديدة في أوروبا » . هل كان جرى ، في غضون ذلك ، نسيان مذهب أرسطو ؟ أو أن مفهوم السعادة كان اتخذ معنى آخر كلياً ؟ لقد كان الفيلسوف اليوناني يرى أن العيش الحسن يستتبع بلا ريب الاكتفاء الذاتي الاقتصادي ، لكن لما كان يتحقق في الفضيلة ، فهو كان يكمن بصورة جوهرية في الفراغ (σχολή) ، سواء حيال العمل الجاري أو حيال النشاطات السياسية . وإذا كان سان جوست يشدد في خطابه على

(8) خطاب 13 ڤانتوز ، العام الثاني (26 شباط 1794) ، بصدد المرسوم الذي يقر تعويضات للبؤساء (إلغاء التسول) بواسطة أموال « أعداء الجمهورية » .

الطابع الاجتماعي ـ الاقتصادي للسعادة ، فهو يبقى مع ذلك قريباً جداً إلى أرسطو حين يؤكد : « لا تضطهدوا ، هذا كلٍ شيء . كل واحد سيعرف كيف يجد هناءه[9] » . وبالرغم من امحاء موضوعة الفضيلة ، ثمة نوع من التشابه بين الفراغ الارسطي والتحديد الليبرالي لحقل السعادة الخاص[10] .

ليست هذه الفكرة إذاً جديدة إلى الحد الذي يزعمه سان جوست . ففي الواقع ، عادت إلى الظهور في أوروبا منذ القرن السادس عشر ، بفضل نشر شروط أرسطو[11] واندرجت سريعاً في برنامج داعي المصلحة العليا . هكذا كتب پالازو أن « داعي المصلحة العليا يجب ألا يتمثل [بالنسبة للأمير] في كسب هنائه الخاص وحفظه ، بل في كسب الهناء المشترك لكل رعاياه » ، بسبب العهد الاجتماعي ـ « الاتفاق الضمني للمجتمع » المفقود بينه وبين الشعب . وهذه لغة اصطلاحية جداً حتى ذلك الحين ، لا تختلف في شيء عن الخطاب القروسطي الخاص بالـ **ratio status** . لكن

---

(9) اورد الاستشهاد ج . فروند ، **جوهر السياسي** ، باريس ، سيراي ، 1965 ، ص 703 .

(10) فلنقارن مع ب . كونستان (البيليوغرافيا ، القسم الأول ، د) ، ص 166 : « لا يحتاج الناس ، كي يكونوا سعداء ، إلا لأن يُتركوا في استقلال تام ، في كل ما له علاقة بانشغالاتهم ، ومشاريعهم ، وحقل نشاطهم ، ونزواتهم » ، ومع كانط ، منتقداً تصور الـ **Wohlfahrt staat** (حالة الرفاه) : « إن صفة غاية القوانين ليست السعادة ، بل حرية كل واحد في الاهتمام بسعادته ، في أي مكان يمكن أن يجدها فيه » (رسالة إلى يونغ ـ ستيلينغ ، آذار 1789) .

(11) حول دورها ، في ألمانيا ، في تكوين علم لـ « أمن » متمحور حول رفاه (صحة ، وأمان ، وغنى) المواطنين ، أنظر الكتاب الأساسي لـ هـ . ماير (البيليوغرافيا ، القسم 2 ، ج) .

پالازو يقدم عندئذٍ تحديداً مثيراً للاهتمام للخير المشترك ، مضيفاً إلى تطلّبي السلام والعدالة شرط الرفاه المادي (مرجع مذكور ، ص 371) . ومقياس السعادة العامة هذا هو الذي يشكل لدى بوتيرو إحدى الوسائل الجديدة لداعي المصلحة العليا .

فلنعد إلى الوراء لقياس الطريق المقطوع . لم تكن الـ utilitas publica تشتمل ، في العصر الوسيط ، على فكرة الازدهار إلا نادراً . كان يجري تصور السعادة آنذاك من ضمن منظور أخلاقي وديني في الجوهر . فلدى توما الاكويني الذي أجرى تأليف الأرسطية واللاهوت المسيحي ، يحتفظ العيش الحسن بمعناه كحياة فاضلة ، لكنه لم يعد يختلط بالسعادة ، لأنه لا يمكن العثور على هذه الأخيرة على الأرض . « الغاية الأخيرة للمجتمع ليست الحياة الفاضلة ، لكن الوصول عبر هذه الحياة الفاضلة إلى الاستمتاع بالله » [النص 5] . هذه ، في الواقع ، هي الغبطة الحقيقية . ويقف في وجه هذا الشرح لأرسطو ، في الحقبة ذاتها ، الفيلسوف « الإبن رشدي » بويس دو داسي ، الذي أكد أن « الخير الأسمى (. . .) هو السعادة الاجتماعية **(felicitas politica)**[12] » . بيد أن الأمر لا يتعلق بعد إلا بالسعادة الذهنية التي يمكن بلوغها بواسطة الفلسفة في النطاق الحامي للمدينة : « لهذه الغاية أسس المشترع الفن العسكري في المدينة ، بحيث يستطيع المواطنون بعد طرد العدو الانصراف إلى الفضائل الذهنية عبر تأمل الحقيقي ، وإلى الفضائل الأخلاقية عبر إنجاز الخير ، وهكذا يعيشون حياة سعيدة ؛ فالحياة السعيدة تتمثل ، في الواقع ، بهذين الفعلين »

---

(12) أورد الاستشهاد هـ . دوني H.Denis (البيليوغرافيا ، القسم 2 ، ج) ص 75 .

(الخــير الأسمى أو الحيــاة الفلسفيــة ، 1270 ، **الفــلاسفــة القروسطيون في القرنين الثالث عشر والـرابع عشر** ، منشــورات 10 / 18 ، 1986 ، ص 160) .

يجب انتظار القرن السادس عشر كي تنزل الـ **felicitas** ، ليس من السماء إلى الأرض ـ رأينا للتو بأن هذا أمر كان مفعولاً ـ ، بل من المستوى الأخلاقي ـ الديني إلى مستوى الحقائق الاجتماعيــة ـ الاقتصادية . يتحول العيش الحسن ، عندئذٍ ، إلى رفاه ، إذ تُخْلي الحياة الفاضلة المكان للاستمتاع الهادىء بالخيرات المــادية . وهي فلسفة سعادة برجوازية كان هوبس ، بلا شك ، في القرن السابع عشر ، محاميها الأشد نشاطاً . لقد كتب في كل أبحاثه السياسية **Salus populi suprema lex** (يجب أن يكون خلاص الشعب هو القانون الأسمى) . « لكن لا يجب أن نفهم بتعبير الخلاص هذا مجرد حفظ الحياة كما هي ، بل حياةٍ سعيدة قدر الامكان » (**De Cive** ، الكتاب 13 ، الفقرة 4 ، ص 230) . إنه تمييز أرسطو بين الحياة والحياة الجيدة . بيد أن تتمة النص لا تنطوي على أي إحالة إلى الفضيلة الأخلاقية . بعــد أن ذكّر هــوبس بأن النــاس تجمعوا في مجتمع « كي يستطيعوا الحياة فيه بأمتع صورة يسمح بها شرطنا الإنساني » يقسم رغد العيش إلى أنواع أربعة :

« 1 ـ أن يكون الرعايا محميين من الأعداء الخارجيين ؛ 2 ـ أن يجري حفظ السلام في الداخل ؛ 3 ـ أن يغتنوا بالقدر الذي تسمح به السلامة العامة ؛ 4 ـ أن يستمتعوا بحرية بريئة » (**المرجع ذاته** ، الفقرة 6 ، ص 231) . يصبح الإثراء هكذا غائية طبيعية للحياة الاجتماعية ، وما كان لا يزال مصوغاً لدى شخص كپالازو كشرط سلبي للهناء المشترك ، هو عدم معاناة البؤس ، يجري إعلانه هنا

بشكلٍ إيجابي ، هو الاستمتاع في راحة بثروته . لم تعد الحياة الجيدة موجهةً نحو السمو البشري ، بل باتت تقتصر بعد الآن على الحياة الرخيّة .

هذا التصور النفعي للسعادة سوف يؤدي إلى ظهور حقل تحليل جديد ، داخل الخطاب عن الدولة ، هو حقل الاقتصاد . لقد كتب عام 1615 مؤلفُ أولِ بحث في الاقتصاد السياسي ، انطوان دو مونكريتيان (أنظر البيليوغرافيا ، القسم الأول ، د ، ص 99) : « سعادة البشر (. . . .) تكمن بشكل رئيسي في الغنى ، والغنى في العمل » . والاقتصاد ، الغائب تماماً من مؤلفات ماكيافلي الذي كان يرى أنه في جمهورية جيدة التكوين ، يجب أن تكون الدولة غنية والمواطنون فقراء[13] (**الأحاديث** ، الكتاب الأول ، 37 ، ص 462) ، يظهر كمكوِّن أساسي لداعي المصلحة العليا قبل أن يتشكل ، في القرن الثامن عشر ، في نظام مستقل .

4 ـ أطروحات ج . بوتيرو المركنتيلية

كانت الدولة القروسطية قد اهتمت بجباية مواردها ، لا بإنتاج الثروات . شغَّلت جهازاً مالياً ، لكن لم تكن لها سياسة اقتصادية قبل نهاية القرن الرابع عشر . إن الأضرار الكبيرة التي سببها وباء الطاعون الأسود الكبير في سنوات 1350 ـ وهو تاريخ مهم سجَّل ، في رأي ب . جيريميك ، ولادة المجتمع الحديث[14] ـ هي

(13) ثمة أيضاً ، كانت المقارنة مع أرسطو مغرية : « إن إفقار الرعايا هو أيضاً طريقة تتعلق بالطغيان » (**مرجع مذكور** ، الكتاب الخامس 11 ، 1313 ب ، 17 ـ 18) .

(14) الشحاذون والبؤساء . . . (البيبليوغرافيا ، القسم الثاني ، ج) ص 10 .

التي أجبرتها على تنظيم سوق العمل بتحديد الأجور ، وحظرِ حِراك اليد العاملة ، والاجراءات ضد الفقراء والمتشردين . وشيئاً فشيئاً راحت الفكرة ، القائلة إن على الدولة الحامية للخلاص المشترك أن تلعب دوراً اقتصادياً ، تفرض نفسها ، وقد مارست هذه الوظيفة بادىء ذي بدء بشكل حمائي . وفي القرن السادس عشر ، ترابطت هذه الممارسات ، المتفرقة حتى ذلك الحين ، في مذهب متماسك سوف يشار إليه في ما بعد باسم المركنتيلية .

ما هي المركنتيلية ؟

يمكن تحديدها على الصعيد النظري بالأطروحة القائلة إن الدولة تزيد من قوّتها عبر تشجيع النشاط الاقتصادي بهدف اجتذاب المعادن الثمينة . وهي أطروحة سياسية (الثروة بهدف القوة) أكثر مما هي اقتصادية (القوة بهدف الثروة) ، لكنها تستتبع نوعاً من معكوسية الوسائل والغايات : « (. . . .) إن نمو الصناعة والتصديرات ، الذي يشكل بالنسبة للتجار **الغاية** التي يجب بلوغها (لأن هذا هو ما يعطي أرباحاً) ، هو **الوسيلة** بالنسبة للدولة لبلوغ غايتها الخاصة بها : الوفرة بالرجال والمال » . والعكس بالعكس ، إن هذه الأخيرة هي التي تسمح للتجار ببلوغ غايتهم هم[15] .

إن كل المؤلفين المركنتيليين يلحّون على هذين الشرطين لقوة الدولة : الوفرة في الرجال ومراكمة الذهب والمال . من هنا ظهور موضوعات جديدة للتحليل في خطاب السلطة : السكان والنقد .

أ ـ السكان : إن قوة أمة تتطلب سكاناً عاملين كثيرين ، وذلك بهدفٍ عسكري (جيوش مرتكزة على التجنيد الإجباري)

---

(15) هـ . دوني ، مرجع مذكور، ص 109 .

واقتصادي (إنتاج ثروات بأقل كلفة) في الوقت ذاته . وفي الحقيقة ان المركنتيليين الأوائل أقل اهتماماً بوسائل زيادة عدد السكان (حيث يقتصرون في هذه النقطة على توصيات عامة ، فينادي الانكليزي جون هايلز بتطوير الصناعة للتعويض من إقفار الأرياف الذي تسببت به إعادة البناء الرأسمالية للمنظومة الزراعية[16]) ، منهم بالإجراءات التي تتيح زيادة نشاطهم : قمع البطالة ، الابقاء على الاجور المتدنية ، استغلال قوة عمل الأولاد .

إلا أنه ستدخل ، مع ذلك ، في علم الحكم ، تقنيات جدية للمراقبة ، والصحة والمساعدة والقمع يجهلها ماكيافلي . فلقد كانت المشكلة الاساسية لدى الأمير الماكيافلي هي توطيد سيطرته من دون جعل الشعب يمقته (أنظر الأمير ، 17 وبوجه خاصٍ 19) . وبذلك ، كان يطرح من جديد ، بطريقته الخاصة ، مُحلاً الحساب محل الفضائل ، السؤال الكلاسيكي لمرايا الأمراء : كيف يجب على الملك أن يجعل نفسه محبوباً ، هو الذي تتمثل وظيفته في أن يثير الخوف ؟ ولدى بوتيرو ، لا تمّحي بعد بالكامل هذه الموضوعة التقليدية للعلاقات بين الأمير ، المالك الفردي للسلطة ، والشعب ، الفاعل الجماعي لتمرد محتمل . لكنه يخرطها داخل الاشكالية الأعم للعلاقات بين الدولة ومادتها الحية ، الفاعلة ، الكادحة ، أي السكان . إن في ذلك نقلاً للموضوع : لم تعد مذاك موضوعَ الجدال سلطةُ الأمير الشخصية ، بل سلطانُ الدولة الجماعي .

هذا ولن ينفك يتزايد في ما بعد الاهتمام المعطى للسكان في علم

(16) حديث حول الازدهار العام لمملكة انكلترا هذه ، 1549 ، مطبوع عام 1581 ؛ انظر هـ . دوني ، مرجع مذكور ، ص 103 .

الحكم . وهاكم مَثَلين بين أمثال أخرى كثيرة[17] :

- ج . ف . مولون Melon ، **بحث سياسي في التجارة** ، 1734 :[18] « إن تشجيع الزيجات ، ومنح مساعدات للأب الذي يعيل أسرة كبيرة ، والحرص على تعليم اليتامى واللقطاء ، كل ذلك يقوّي الدولة أكثر مما تفعل الفتوحات » (ص 718) . « لا تقاس قوة دولة بمساحة أرضها ، بل بعدد مواطنيها ومنفعة أعمالهم »(ص 736) .

- فريدريك الثاني : « (. . .) لا تكمن قوة دولة في اتساع حدودها ، بل في عدد سكانها » (**ضد ماكيافلي** ، الكتاب الخامس ، ص 157) .

ب ـ النقد : ليس من المناسب هنا درس هذا الجانب من المذهب المركنتيلي الذي غالباً ما يؤخذ عليه أنه خَلَط بين الثروة والنقد . وقد بين م . فوكو أنه ليس ثمة تناقض بين تحديد هذا الأخير كمجرد علامة للثروات تستمد قيمتها من التداول والتبادل ـ « لما كان الذهب نقداً فهو ثمين ، وليس العكس » ـ ومبدأ مراكمة

(17) أنظر أيضاً فينيلون ، **تيليماك** ، الكتاب XVII ؛ **دائرة المعارف** ، مادة « السكان » . ولإعادة تحديد موضع هذه الاطروحات في الجدال التاريخي ، أنظر أ . روسيل Roussel ، **تاريخ المذاهب الديمغرافية موضّحاً بالنصوص** ، باريس ، ناتان ـ اونيفرسيتيه ، 1979 .

(18) إن مؤلف هذا البحث الذي عرف نجاحاً كبيراً (أربع طبعات قبل نهاية القرن) والذي علّق عليه فولتير مادحاً ، قدّم هذا الاقتراح الغريب الذي لا يبدو أنه صدم قارئيه ، والذي مفاده إحلال العبودية محل الخدمة المنزلية لمصلحة العمل والأخلاقية والدولة (**مرجع مذكور** ، الفصل الخامس ، ص 724 ـ 727 ، مجموعة الاقتصاديين الرئيسيين ، الجزء الأول ، باريس 1843) .

المعادن الثمينة[19] .

فلنحفظ ببساطة هذه الفكرة الأساسية : إن قوة أمة ، بالنسبة للمركنتيليين ، تتبع كمية النقد الذي تملكه . « ليس ثمة غير وفرة المال في دولة ما مقياساً للفرق في عظمتها وسلطانها » (كولبير)[20] . فوفرة العملة ، إذ تجعل من الممكن انخفاض نسبة الفائدة ، تشجّع التجارة . وهي تشكل أيضاً عامل تفوق حاسماً بالنسبة للدولة ، في حال حصول نزاع ، وفقاً للقول المأثور القديم ، الذي انتقده ماكيافلي (**الأحاديث** ، الكتاب الثاني ، 10) ، والذي مفاده أن المال عصب الحرب . كيف يمكن الاستحصال على هذه المعادن الثمينة إذا لم يَجْرِ تلقيها ، كما تفعل إسبانيا ، من مستعمرات العالم الجديد ؟ بواسطة الصناعة والتجارة[21] . ويتعلق الأمر إذاك بأن تُنمّى إلى الحد الأقصى تصديراتُ للمنتجات التي يمكن الحصول مقابلها على الذهب والفضة ، وتُختصر الواردات ، بحيث يجري الحصول على ميزان تجاري إيجابي [وهذا مفهوم مركزي ، في المنظومة المركنتيلية (أنظر ب . ديون Deyon ، **مرجع مذكور** ، ص 59 ـ 60)] .

هاكم المبادىء التي يصوغها بوتيرو : تنمية عدد السكان ، وتكثيف نشاطهم ، وحماية الصناعة وتشجيع التجارة الخارجية بهدف زيادة المخزون النقدي . وحولها يتنظم الخطاب المضاد

---

(19) **الكلمات والأشياء** ، باريس ، غاليمار ، 1966 ، ص 187 .

(20) أورد الاستشهاد ب . ديون (البيليوغرافيا ، القسم الثاني ، ج) ، ص 100 .

(21) حول الفرق بين المركنتيلية المالية (الاسبانية) ، والصناعوية (الفرنسية) والتجاروية (الانكليزية ـ الهولندية) ، أنظر ج . لاكورغاييه ، **تاريخ التجارة** ، الجزء الرابع ، SPID ، 1951 ، ص 152 ـ 153 .

لداعي المصلحة العليا ، الذي يبتعد عن المثالية الفاضلة بقدر ما يبتعد عن التهكمية الفظة . وهو خطاب إيجابي لكونه يعارض الواقعية الماكيافلية ، في الوقت الذي يتكلم فيه أيضاً على الواقع . وعبره يتشكل مجموعُ بكامله من المشكلات والممارسات والغايات كموضوعٍ لنظريةٍ للحكم ويبلغ هكذا الحقيقة السياسية . وهكذا لم يحدث أن وُجد بمواجهة ماكيافلي ، وفقاً للتاريخ التقليدي للأفكار ، إلا واعظون متزمتون ، أو حالمون لطيفون ، أو قانونيون صارمون : الخطاب المضاد الخاص بالأخلاق أو الطوبى ، أو القانون . والحال أن خطاب داعي المصلحة العليا لا يدخل في أي من هذه الفئات . لذا من المهام إعادة قراءته .

المصلحة كمبدأ نظام

رأينا أن بوتيرو فسَّر السلم الداخلي الذي كانت تستمتع به إسبانيا بالمتابعة المستمرة لحروب خارجية ، مبرراً هكذا حروب الفتح باسم الوفاق المدني . وهو كان يندرج بذلك ، مثل بودان وماريانا ، في حيّز الماكيافلية . لكنه ينتقد هو ذاته هذه الحجة بعد ذلك : هذه الحروب بالذات ـ وأسباب أخرى ، من بينها طرد اليهود عام 1492 ـ هي التي أفرغت إسبانيا من قسم مهم من السكان الفاعلين ، محولة إياها إلى « مقاطعة عقيمة جداً » (الكتاب السابع ، 12) . مذاك تدخل شروط السلم الاجتماعي في تناقض مع شروط الازدهار . صحيح أن إسبانيا ، التي تتغذى باستمرار من مناجم الذهب والفضه التي تملكها في أميركا ، لا يمكن اعتبارها فقيرة ، بما أن غنى دولةٍ ما يقاس بالكمية التي بحوزتها من المعدن الثمين . لكن يمكن أن ينفد المعدن ، في حين أن « قوة الصناعة من الكِبَر بحيث لا يمكن أن يُقارن بها أي منجم للفضة أو للذهب قليل

العمق في أسبانيا الجديدة » [النص 9] . وبالتالي ، فالقوة الاسبانية مهددة على المدى الطويل بالانهيار . ومن الواضح ، في نظر بوتيرو ، أن الحرب ، بوصفها أداة توسع وعامل هدوء داخلي ، لا تشكل الوسيلة الأجدى لسياسة قوة .

بماذا يمكن عندئذٍ استبدال العدو ؟ أي مبدأ آخر للتماسك يمكن إحلاله محل هذا الأخير لضمان وحدة الجسم الاجتماعي ؟ إن بوتيرو يعرف أنه لا يمكن العودة إلى المثال القروسطي لمراتبية قائمة على تكامل الوظائف . وهو يدفع إلى ظهور صانع جديد للاستقرار الاجتماعي ، مرشح لأن يمارس هذه الوظيفة زمناً طويلاً ، وذلك بين التضامن العضوي للمجتمع الاقطاعي والوحدة الدينامية التي تغذيها الحرب الدائمة . هذا الصانع الجديد هو المصلحة .

هذا المفهوم يتناسب مع الانتقال من تصور عقابي للعمل إلى تصور ربحي له . فهذا الأخير لم يعد يُنظَر إليه ، بادىء ذي بدء ، كعقاب على الخطيئة الأصلية ، وإن استمر هذا المعنى يلازمه ، بل كنشاط نافع ، منتج للثروات . من هنا الفكرة الجديدة للسعادة التي أبصرت النور ، في القرن السابع عشر ، لدى مونكريتيان أو هوبس وتمد جذورها في الفكر المركنتيلي للقرن السابق . إن مصلحة كل واحد هي إذاً في الإثراء . لم تعد تكمن في النظر إلى ما هو أنفع لمجمل أعضاء الجماعة (جان دو ساليسبوري : « (. . . .) فليتصرف الجميع كما لو كانوا أعضاءً بعضُهم لبعض بنوع من المبادلة ، وليعتبر كل واحد أن مصلحته الخاصة به **(Utilitas)** إنما يخدمها بالشكل الأفضل ما يعرف أنه الأكثر منفعة للآخرين » ، الكتاب السادس ، 20) . إنه يجد في ذاته ، من الآن وصاعداً ، رضاه . وهذا قلب ذو أهمية قصوى : لم تعد مصلحة الجميع تتوسط

المصلحة الفردية ؛ إن هذه الأخيرة تحيل مباشرة إلى الفرد الذي يرتقي هكذا ، خارج أي وضع قانوني ، إلى الوجود السياسي . وسوف تكون كل المشكلة آنئذٍ هي إعادة بناء العمارة الاجتماعية ، وبالتالي مفهومٍ للمصلحة المشتركة ، انطلاقاً من هذه الفكرة الحشوية التي تقول إن مصلحة كل واحد تتمثل في السهر على مصلحته الخاصة . وهذه المهمة سوف يتنطح لها هوبس ومن بعده منظّرو القانون الطبيعي الحديث ، لكن من المستحسن الاشارة إلى أنها ظهرت كمسألة ، في المقام الأول ، في الميدان الاقتصادي .

بيد أن ثمة اعتراضاً : ألا يكشف مفهوم المصلحة انتماء برنامج بوتيرو إلى الماكيافلية ؟ ففي مؤلَّف **ضد ماكيافلي** ، كتب فريدريك الثاني ما يلي : « تفعل المصلحة كل شيء لدى ماكيافلي » (الكتاب الأول ، ص 140) ، « إنها مفتاح اللغز في هذه المنظومة السياسية » (الكتاب 15 ، ص 216) . وفي الواقع ، إذا لم تظهر العبارة بوضوح خاص لدى ماكيافلي ، فإن كاتباً إيطالياً آخر ، هو تراجانو بوكاليني (1566 ـ 1613) هو الذي يعبر بالصورة الفضلى عن روح الماكيافلية حين يلاحظ أن « المصلحة هي الطاغية الحقيقي لروح الطغاة ، وحتى لروح الأمراء الذين ليسوا طغاة » (أورد الاستشهاد ماينيكي ، ص 74) . وقد اعترف بوتيرو ذاته ، في إضافة متأخرة إلى بحثه ، بأن الـ **ragione di stato** لا يختلف إطلاقاً لدى الأمراء عن الـ ragione d'interesse (**المرجع ذاته** ، ص 70) . ولا يفاجئنا أن ينضم إلى ماكيافلي في هذه النقطة ، لشدة ما ليس مجدياً معارضة داعيَي المصلحة العليا (أحدهما بالآخر) على الصعيد الأخلاقي ، حتى إذا كانا تواجها على هذه الأرضية بالذات في السياق الايديولوجي للإصلاح المضاد . يبدو لنا أن السؤال

الحقيقي ليس معرفة إذا كان بوتيرو يستعيد من ماكيافلي مفهومه للمصلحة ، بل بالأحرى أي نظرية للحكم يستنتجان كلاهما من هذا العامل الذي اكتشفته روح عصر النهضة . والحال أننا سوف نرى أن بوتيرو يستخلص منه نتائج لا ماكيافلية بصورة جذرية . ففي حين تشتغل المصلحة لدى ماكيافلي ، كأداة نزاع مستثيرة صراعاً لا ينتهي ـ مصلحة أمراء ، تحددها شهية السلطان ـ تبدو على العكس لدى بوتيرو كعامل نظام وتماسك اجتماعي ـ مصلحة رعايا ، تحددها الرغبة في الإثراء : « المصلحة تهدّىء الجميع » **(L'interesse acquetatutti**, III, 2, f. 125 v°) .

ويجد هذا المبدأ تطبيقه : أ ـ في حفز تنمية الصناعة(*) البشرية (ويُفهم بهذه الكلمة كل نوع من التجارة والبضاعة » VII, 4, f. 217 r° : وبتعبير آخر كل نشاط منتج للثروات) ؛ ب ـ في برنامج صارم لقمع البطالة (التسول ، والتشرد) .

أ ـ تنمية الصناعة البشرية

إن امتداح الصناعة يستتبع إعادة تحديد للعلاقات بين الفن ، بوصفه **Technè** ، والطبيعة . فبحسب التصور الموروث من العصور القديمة ، **يكمِّل** الفن الطبيعة : يرافقها في حركتها ، ويصحِّح انحرافاتها المحتملة ويقودها ، إذا اقتضت الضرورة ، إلى كمال لا يمكنها بلوغه لوحدها . ويعارض فرانسيس باكون هذا المذهب ، الذي يصفه بالرأي المسبق ، في نهاية القرن السادس عشر ، بفكرة أن على الفن **تحويل** الطبيعة : « وثمة رأي مسبق آخر

(*) يجب أن نأخذ بالاعتبار أن الصناعة هنا L'Industrie تأتي بمعنى المهارات البشرية على اختلافها ، أكثر مما الصناعة بحصر المعنى (م) .

(. . .) استقر في العقول ، ويتمثل بالنظر إلى الفن كنوع من الزائدة بالنسبة للطبيعة ، انطلاقاً من هذا الافتراض القائل إن كل ما في وسعه عمله ، إنما هو إكمال الطبيعة ، لكن الطبيعة التي بوشر بها ، أو إصلاحها حين تميل نحو الأسوأ ، أو أخيراً تخليصها من العوائق ؛ وليس إطلاقاً تغييرها بالكامل ، وتحويلها وهزّها بعمق وصولاً إلى أساساتها » (**في الكرامة وتنمية العلوم** ، الكتاب الثاني ، الفصل الثاني ، باريس ، 1852 ، ص 158 ـ 159) . إلغاء كل حد بين الطبيعة والبراعة : الفن لا يكمل الطبيعة ؛ وبالأوْلى ، هو يفتح فيها حقل الإمكانات غير المحدود ، ويغيرها بهذه الطريقة ، لأنه ينتزعها من ديمومتها . لا تعود الطبيعة ما يبقى مماثلاً لذاته ، بل على العكس ما يتلاءم مع تراكيب الفن التي لا تحصى .

وندرك هكذا بشكل أفضل خلفية السؤال الذي يطرحه بوتيرو في فصله « في الصناعة » [النص 9] : « ما الذي من بين هذين الأمرين يهمّ أكثر من غيره لتكبير مكانٍ ما وإعماره ، خصب الأرض أو صناعة الإنسان ؟ » . وإن جوابه لصالح هذه الأخيرة لا يعبر فقط عن خيار اقتصادي ؛ إنه يفترض مسبقاً قَطْعاً فلسفياً مع فكرة طبيعة معيارية . وفي الواقع ، إن كل محاجة بوتيرو تهدف إلى تبيان تفوق البراعة على المعطى الطبيعي ، كما يشهد على ذلك هذا المثل المعبّر بخصوص الحرير : « [الفن] يجعل غائط دودة حقيرة جداً يحظى بتقدير الأمراء وثناء الملكات ، وأخيراً كلٍ واحد يريد تشريف نفسه به » (f, 241 r°) . إن الطبيعة ، مجرَّدةً من كل فتنةٍ ، إنما تُختَزَل إلى « المركَّب » الذي « تبني الصناعة البشرية » فوقه « (. . .) أشكالاً اصطناعية لا نهاية لها » .

ومع أن بوتيرو يتحرك في الحدود المفهومية للمركنتيلية ، فهو يدحض إذاً قَبْلِيّاً (a priori) خطأ الفيزيوقراطيين(*) ، بالتشديد على الزيادة في القيمة التي يعطيها نبوغ الإنسان ونشاطه لخيرات الطبيعة . هذا وإن نقد كيناي Quesnay للمركنتيلية سوف يقوم ، في الواقع ، على فكرة أن الصناعة والتجارة عقيمتان وان الأرض تشكل مصدر الثروة الوحيد [22] .

وإذا كان بوتيرو يدعو الأمير لتنمية النشاط الحرفي والمصنعي ، فهو لا يهمل الزراعة . وثمة نقاط ثلاث ينبغي تسجيلها :

ـ الموقف الفاتح حيال الطبيعة : إن على الأمير ، شخصياً ، أن يخوض المعركة ضد المستنقعات والغابات والأراضي البور . لم يعد يقتصر دوره على قيادة الجيوش ، بل كذلك على أن يقود الأنهر والبحيرات عبر الحقول ، من أجل مساعدة الطبيعة » .

ـ نقد التسويرات : انطلاقاً من القرن الخامس عشر ، شرع الملاكون العقاريون ، في إنكترا ، يقفلون المروج والأراضي الصالحة للزراعة من أجل تحويلها إلى مراع ، مصادرين هكذا لصالحهم الشخصي الأراضي المشاعية . وقد أطال ماركس في تفصيل هذا المثل لإبراز دور العنف في إعادة البناء الرأسمالية للمنظومة الزراعية (**رأس المال** ، الكتاب الأول ، القسم الثامن ، الفصل 27) . أما المعاصرون فكانوا يرون فيه سبب ارتفاع سعر القمح وزيادة عدد العاطلين عن العمل (أنظر مثلاً توماس مور ، **مرجع مذكور** ، ص 99 ـ 100) .

(*) اتباع المذهب الفيزيوقراطي الذين يعتبرون الزراعة مصدر الثروة الوحيد (م) .

(22) أنظر ، حول هذه النقطة ، هـ . دوني ، **مرجع مذكور** ، ص 163 .

ـ مصادرة المحكومين بالأشغال الشاقة ، والمتسولين والمتشردين للأعمال الكبرى لإعداد الأرض ، وهو الأمر الذي يبين أن إدانة البطالة لا تجيب عن مطلب أخلاقي بقدر ما تجيب عن حاجات سوق العمل .

ب ـ قمع البطالة

إن نظرة بوتيرو إلى الفقراء تؤكد بوضوح أن المصلحة الخاصة تشكل ، بالنسبة إليه ، إسمنت السلام المدني : « يشكل خطراً على الراحة العامة مَنْ لا مصلحة لهم فيها » [النص 8] . وإذ يرجع إلى المبدأ العام القديم **necessitas non habet legem** ، يشرح ، في الواقع ، أنه « ليس في وسع الفقراء والبائسين أن يعيشوا في ظل القوانين لأن حالة الحاجة التي يوجدون فيها لا تعرف قانوناً » (IV, 1, F. 134, rº - vº) وكان توما الاكويني قد خلص ، ليس من دون تجاسر ، إلى تعليق حق المُلْكية ـ وهو حق اصطلاحي ، في الحقيقة ، وليس طبيعياً بالنسبة لآباء الكنيسة ـ وإلى تبرير السرقة في حالة الحاجة القصوى : «(. . .) عند الحاجة **(in necessitate)** كل الخيرات مشتركة » **(ST,** 2a- 2ae, qu. 66, art. 7) . وهو مذهب كان يَصْدُر من موقف عام حيال الفقر ، شكَّل القرن السادس عشر قطعاً فظاً معه . فسوف تلي روحَ التضامن القروسطية سياسةٌ قمعية .

وبفضل أعمال ب . جيريميك[23] ، يمكن أن نتتبع ، مرحلةً بعد مرحلة ، نمو سياسة المساعدة التي بدأتها ، في القرن السادس عشر ، البلديات ومن ثم الدول . وهي تتناسب مع تغيير عميق في

---

(23) أنظر البيبليوغرافيا ، القسم الثاني ، ج .

الذهنيات حيال تزايد الفقر . وليس وارداً هنا تحليل أسباب هذه الظاهرة ، لكن يهم بالمقابل تبيان انعكاساتها على مذهب داعي المصلحة العليا . فهذا المذهب واجهته مشكلة جديدة تماماً لم يسبق أن رد عليها التاريخ القديم . من هنا بلا ريبٍ صمتُ ماكيافلي ، الذي كان يحل رموز زمانه عبر مثال روما .

لقد كان الفقر يُعتبر في العصر الوسيط وسيلة خلاص بالنسبة لأولئك الذين كانوا يأخذونه على عاتقهم طوعاً ، أو وسيلة تكفير عن الخطايا ، بفضل الصدقة : « أعطوا الفقراء يُعْطِكم الله » . ولما كان جزءاً أساسياً من المنظومة الدينية للمحبّة ، فقد يشكل هكذا موضوعَ تقويمٍ روحاني وتبرير أخلاقي في الوقت ذاته . وبعد الهزة العنيفة التي تسبب بها الطاعون الأسود الكبير في الخمسينيات من القرن الثالث عشر ، أخلت هذه الصورة الإيجابية المكان شيئاً فشيئاً لمفهوم اللاجدوى الاجتماعية : لما كان الفقير يعيش « حياة عديمة الفائدة » ، أصبح خَطَراً على المجتمع . وحيث كان الناس في القرون الوسطى يتعرفون على وجه المسيح ، لن يعود الوعي الحديث الذي صحا في فجر عصر النهضة يميز أكثر من تهديد للنظام العام . « خطرون » : هذا هو النعت الذي يشير به بوتيرو ، عملياً ، منذ السطور الأولى ، إلى مجمل الفقراء .

أما التدابير التي يوصي باتباعها فتلخص تجربة قرنه : إما الإبعاد أو العمل القسري . وهما ينبعان كلاهما من حظر التسول ، وبالتالي الصَّدَقة الخاصة . وإذ تدين هذه السياسة البادرة الفردية التي تخفِّف البؤس ، فهي تحول هذا الأخير إلى شأن من شؤون الدولة . لذا يحق للملك ، وليس للمؤسسات الدينية بعد الآن ، في رأي بوتيرو ، أن « يضمن » الفقراء . يجري الانتقال من معالجة على

أساس المحبة إلى علاج قمعي للفقر .

ـ الإبعاد : ويمكن أن يتخذ أشكالاً عدة (إعمار المستعمرات ، متابعة حروب خارجية ، الطرد بكل بساطة) ، لكن من البديهي أن هذا الحل لا يحظى بتفضيل بوتيرو ، بسبب أطروحاته السكانية .

ـ العمل القسري : وهذا المبدأ ، الذي سبق أن نادى به ايراسموس « ظهر (. . .) للمرة الأولى في تشريع العديد من البلدان الأوروبية في أواسط القرن الرابع عشر ، مشكِّلاً آنذاك تدبيراً استثنائياً بمواجهة الأزمة الاجتماعية . وفي القرن السادس عشر ، سوف يشكل جزءاً لا يتجزأ من البرامج الاجتماعية الهادفة إلى إزالة التسول من حياة المدن » (ب . جيريميك ، **إما المشنقة أو الشفقة** ، ص 239) . وربما يكون من الخطأ ، إذاً ، أن نرى في ذلك التأثيرَ الحصريَّ للزهدية البروتستانتية التي تمجد ، كما بيّن ماكس ڤيبر « العمل من دون استراحة ، والمتواصل ، والمنهجي ، في مهنة علمانية » وذلك كوسيلة تجديد روحانية » [**علم الأخلاق البروتستانتي وروح الرأسمالية** (1920) ، پلون ، 1967 ، ص 236] . ليس ثمة ، في كل حال ، أي أثر للتفكير الأخلاقي ، لدى بوتيرو ، فالأمر لا يتعلق إلا بالأمن والفعالية ، لا بهدف خلاص الأنفس ، بل المنفعة العامة . ويجدر كذلك تمييز شكلين من العمل القسري : أحدهما متصور كمثال عقابي ، يحول المتسولين إلى وضع المحكومين بالأشغال الشاقة[24] ، والآخر يهدف إلى

(24) إذا لم يكن هؤلاء الناس [العبيد أو المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة] متوفرين ، فلن ينقص أبداً عديمو القيمة والمتشردون والمعدمون الذين سيكون من الأفضل استخدامهم للمنفعة العامة بدلاً من تركهم يتسولون » (VIII, 2, f. 238 r°) .

الدمج الاجتماعي عبر تعلم مهنة (النص 8 : سوف يجري السعي لأن يكون لهم مصلحة [في راحة الدولة] عن طريق إجبارهم على القيام بشيءٍ ما » يحصلون منه على مدخول كـاف لعيشهم) . لا يجب إذاً أن يقوم مبدأ العمل الإجباري على مصادرة القـوى غير العاملة ، وحسب ، من أجل المصلحة المشتركة ، بل يجب أن يتيح لكل واحد المشاركة فيها بأن يجد مصلحة شخصية له فيها . وعلى منوال صيغة روسـو القائلة بـأن « يُجبر عـلى أن يكون حـراً » من يرفض ، في دولة ديمقراطية ، إطاعة القـوانين ، يمكن أن نـترجم فكرة بوتيرو بالطريقة التالية : سوف يجري إجبار من لا يريد الشغل على العمل لأجل مصلحته الخاصة ، لأنه يتوقف على هذه المصلحة الهدوء العام .

إن « ضمان » الفقراء لا يعني هكذا ، بأي حال من الأحوال ، تقديم العون إليهم ، بل طردهم أو إكراههم على العمل . وبوتيرو يدفع بعيداً جداً قطعه مع التصور الخيري المنطلق من مبدأ المحبة ، مطالباً حتى بأن « يشتغل العميان والكسحاء قدر ما تمكّنهم قواهم » (**المرجع ذاته**) . والحد الوحيد للعمل الإجباري يكمن في الإعاقة الكاملة : « يمكن أن يفتح المشفى ـ أي المأوى ، أو المؤسسة الخيرية ـ أبوابه للعاجزين تماماً » .

وفي القرن السابع عشر ، كانت الدولة هي التي أخـذت على عاتقها بصـورة جازمـة إصلاح الإسعـاف (أنظر مثـلاً هوبس ، **اللويـاثان** ، الكتـاب الثـاني ، 30 ، ص 369 ـ 370) . « إن القرن الذي وضع مفهوم داعي المصلحة العليا ومذهبه جعل من هذا الاصلاح أداة سياسة الدولة الحديثة » (ب . جيريميك ، **إما المشنقـة أو الشفقـة** ، ص 262) . إنــه داعي مصلحـة عليـا

مركنتيلي ، إذاً . لكن هل يكفي ذلك لتمييزه من داعي المصلحة العليا الماكيافلي؟ وبعبارات أخرى ، هـل يكفي أن يكون جـرى الفصل بين فن الحكم ومهنـة الحرب ونقـل وسائـل السلطان إلى الميدان الاقتصادي من أجل القطع مـع صورة المـاكيافليـة ؟ كان توجَّب ، من أجل ذلك ، أن تكون هذه البادرة أتاحت الخروج من دائرة الحرب التي لا تنتهي . وسوف نرى أن هذا لم يحصل . وإذا كان بوتيرو شق الطريق إلى مذهب للحكم غير ماكيافلي ، فهو لم يكن قادراً ، من داخل المركنتيلية ، على أن يتصور حتى النهاية قطعه مع ماكيافلي .

الفصل الرابع

نـزاع داعيي المصلحـة العليـا : الـرهـان والنتـائج

1 ـ الرهان السياسي

لقد كانت شائعةً في بداية القرن السابع عشر معارضة داعيي مصلحة عليا ، أحدهما بالآخر : واحد منهما ، وهو « داع حقيقي وقاعدة حقيقية للحكم » ، يتناسب مع الأخلاق المسيحيـة وينظر دائماً إلى الربح العام ؛ والآخر ، وهو « ظاهري فقط ، لا يهدف إلا إلى المنفعة الحصرية لمن يستخدمه » ، لا يبالي بالله وبالواجب (ل . ميلييـه Melliet ، **أحاديث سيـاسيـة وعسكـريـة عن تـاسيت** ، 1619)[1] . إلا أن الأشكـال التي عـبّر هـذا النـزاع عن نفسـه بواسطتها ، كانت تميل إلى إخفاء رهانه السياسي . ففي حين كان يتعلق الأمر بتحديد فن جديد للحكم ، متناسب مع متطلبات عالمٍ متغير ، أحس الكثير من المؤلفين بسلطان الكنيسة الروحي مهدَّداً فـاختزلـوا « داعي المصلحة العليـا الحقيقي » إلى احترام القـانون الإلهي . وهذا واضح بشكل خاص في الفكـر الاسباني . هكـذا كتب اليسـوعي پ . دي ريبـادينـيرا في مؤلَّفـه **الأمـير المسيحي** (1595 ، الـترجمة الفـرنسية ، 1610) : « كـما لو كـان الدين المسيحي والـدولة شيئـين متعـارضـين (. . .) ، يفصـل هؤلاء

(1) أورد الاستشهاد ر . ماسبيتيول (البيليوغرافيا ، القسم الثاني ، ب) .

الرجال السياسيون والزناديق داعي المصلحة العليا عن شريعة الله » ، وعارض داعي المصلحة العليا الخادع والشيطاني « الذي يجعل الدولة ديناً » ، بذلك ، الحقيقي والالهي ، « الذي يجعل من الدين دولة »[2] . ولن يكون بالامكان إنكار استقلال السياسي (فلنشر مع ذلك إلى المفارقة المتمثلة في التشهير بصوفية الدولة باسم دولنة الصوفية) بصورة أشد وضوحاً . كان يجب الاختيار ، باختصار ، بين الفضيلة والشر ـ عبر ماكيافلي ، كانت السياسة بالذات ، بوصفها حساباً عقلانياً للوسائل بهدف بلوغ غايات إنسانية بشكل نوعي ، هي المطبوعة بعلامة شيطانية ـ ، وبين العدالة وافتقاد الحجة[3] . ما الذي يدهش ، مذاك ، إذا لم يكن طرح مسألة الشروط العملية لنمو الدولة إلا في وجه الدين ؟ في هذا الخيار المانوي[*] ، لم يكن في وسع الدولة إلا أن تكون ماكيافلية لتوجد . من هنا الفكرة التبسيطية القائلة إن ماكيافلي كان قد فتح الطريق للدول الحديثة بإتاحته لها القطع مع علم الأخلاق السياسي القروسطي . وتلك ترسيمة بسيطة للقطع والبدء ، تعفي من تحليل الاستمراريات العميقة ، والانزلاقات الجوفية والتطورات البطيئة .

والحال أنه ما وراء المساجلة الدينية ، كان الرهان الحقيقي لهذا النزاع سياسياً : ما هي التقنيات السلطوية التي يجب استخدامها لتوطيد سلطان الدولة ؟ ليس ماكيافلي هو الذي جعل الدولة

---

(2) اورد الاستشهاد ج . أ . ماراڤال ، الفلسفة السياسية الاسبانية في القرن السابع عشر ، ڤرين ، 1955 ، ص 302 .

(3) حول « افتقاد حجة الدولة » هذا ، أنظر المرجع ذاته ، ص 301 ـ 302 .

(*) نسبةً للمذهب القديم المعروف (المانوية) الذي يقسم الوجود إلى عاملين متنافرين هما الخير والشر ، الله والشيطان (م) .

ممكنة ، لكن هذه الأخيرة ، التي وجدت نفسها ، بعد ثلاثة قرون من النمو ، في مواجهة نموذجين متمايزين من العقلية ، أحدهما فاتح والآخر محافظ . ولقد نتج نزاع داعيي المصلحة العليا ، إذاً ، من الواقع الدولاني بالذات ، ويمكن القول إنه لا يجسد انتصار العقل على الوهم ، بل التناقض الملازم لعقلنة السلطة .

فلنُعِدْ تحديد موضع المذاهب المتقابلة بالنسبة للمقولات القروسطية :

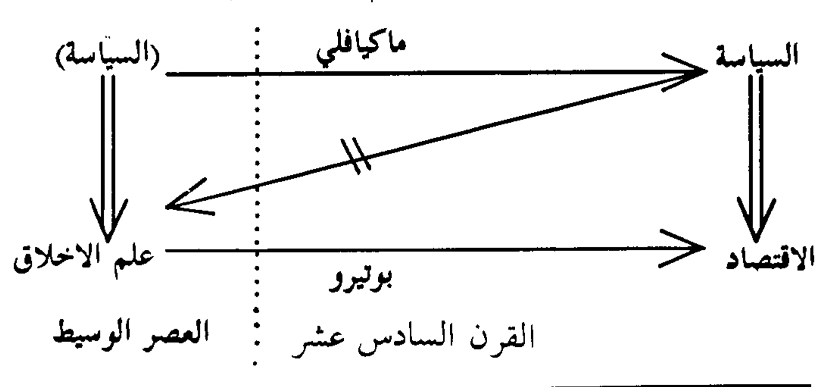
ـ لقد رأينا أن خطاب الماكيافلية يتنظَّم حول مفهوم العدو . وهو إذ يحلل كل وضع بتعابير التهديد والعداء ، يتصور السياسة كحرب دائمة (الاستخدام التكتيكي لعلاقات القوة) . وهو يشكل هكذا قلباً إيجابياً للصورة القروسطية للطاغية ، الذي لا يعرف من قانون غير ضرورة مصلحته ويسعى ليزيد سلطانه بلا حدود .

ـ إن خطاب داعي المصلحة العليا ، بالمقابل ، أقل اهتماماً بالسلطان (حتى إذا بقي هذا الأخيرُ الشرطَ اللازم Sine qua non لوجود الدولة) منه بالاستقرار . **ratio status rei publicae** : « الوضع الجيد (البقاء) للشيء العام » ، هذا ما يبقى هدفه الرئيسي ، كما في العصر الوسيط ، لكن بوسائل أخرى . وهو يُحِل محلَّ فكرة العدل ، التي كانت تشكّل نواة التصور الاغسطيني للنظامٍ ، أنماطاً جديدة من الخضوع قائمة على المصلحة الخاصة ، مشدداً على الاستغلال العقلاني للموارد الطبيعية والبشرية .

لقد فهم بوتيرو ، في الواقع ، بصورة جيدة ، أنه لم يكن يمكن الدفاع عن روح الـ **ratio status** ضد الـ **necessità** الماكيافلية داخل المقولات الاخلاقية للفكر القروسطي . ولقد تمثلت ضربة

القوة(*) الماكيافلية بالفصل بين السياسي والأخلاقي . وكانت فرادة بوتيرو تتمثل في عدم التقوقع ، على طريقة معظم معاصريه ، في التصلب الأخلاقي ، بل في نقل المسألة السياسيـة (كيف العمل لأجل الخير المشترك ؟) من الميدان الأخلاقي (ممارسة الفضائل) إلى ميدان الاقتصاد (إرضاء المصالح)[4] . « ربما أمكن الواعظين الأخلاقيين أن يفرضوا تبَنّي مبادئهم العامة (هذا ما سوف يقـوله هلفيسيوس بعد مرور قرن ونصف) ، وذلك بأن يُحِلوا (. . .) لغة المصلحة محل نبرة الشتيمة » **De L'esprit**) ، 1785 ، الكتاب الثاني ، 15) . إنه تحويل نفعي سوف يتلازم مع حسابٍ للأهواء كمبدأ ضبط ذاتي للآلة الاجتماعية ، لكنه يجد شرطه في الخطاب المناهض للماكيافلية الخاص بداعي المصلحة العليا .

ويمكن تخطيط هذا التحليل بالرسم البياني التالي :



(*) معنى التعبير ، أساساً (Coup de force) هو سلطة الاكراه التي يتيحها التفـوق العسكري . أما هنا فهو يعني العمل المميَّز الجريء والعنيف (م) .

(4) هذا الاختيار للاقتصاد كحـل للمشكلة الأخلاقيـة واضح بشكـل خاص لـدى الفيزيوقراطيين الذين كانوا يعتبرون أن «احترام القوانين الاقتصادية الطبيعية قد يضمن حكم الفضيلة بين الناس» (هـ . دوني ، **مرجع مذكور** ، ص 177 ؛ انظر الذي يستشهد به آخذاً إياه من لو ميرسييه دو لا ريفيير .

مذاك ، لا يمثل الخطاب البوتيري ماكيافلية مخجلة أو منافقة ـ وهو ما يَكونُه أيضاً أحياناً ـ بقدر ما يمثل لا ماكيافلية منطقية تعيّن المجال الاقتصادي كحل بديل وحيد بمواجهة انهيار القيم القروسطية ، وذلك خوفاً من سياسةٍ تترك الميدان مفتوحاً أمام الرغبة في السيطرة . من هنا بالنسبة إلينا الأهمية الكبرى للمعركة التي يخوضها داعيا المصلحة العليا ، أحدهما ضد الآخر ، هذه المعركة التي ترتسم فيها الخطوط الرئيسية لمذاهب السلطة الحديثة الكبرى : سياسة سلطان من جهة (استبداد / فتح)؛ وامتصاص الاقتصادي للسياسي من جهة أخرى (ليبرالية / منافسة) ، هاتان هما النزعتان الرئيسيتان اللتان سوف تتواجهان ، انطلاقاً من القرن الثامن عشر ، داخل الخطاب حول الدولة ، وتؤديان إلى الاستبداد القائم على الفتح لشخص كنابوليون ، أو إلى التقدمية الليبرالية لشخص كبنجامين كونستان .

ولما كان ماينيكي خصَّص كل كتابه لخط التطور الأول ، فسوف نرسم في الصفحات التالية مخططاً إجمالياً للخط الثاني .

2 ـ من الحرب لأجل الفضة إلى التجارة الناعمة : ما هو داعي الانتقال إلى الاقتصادي

إن تشديد بوتيرو ، كرد فعل على الـ **ragione di Stato** الماكيافلي ، على المصلحة الخاصة ، ونمو « الصناعة » وتزايد الثروات ، يشكل المؤشر الأول ، في القرن السادس عشر ، على هذا الانتقال إلى الاقتصادي الذي يميّز بحسب ك . شميت تكوين الفكر الليبرالي الحديث (**المرجع المذكور** ، ص 122) . وفي رأي هذا المؤلف انه « ليست هنالك سياسة ليبرالية **Sui generis** » بل فقط « نقد ليبرالي للسياسة » (ص 117) : « (. . .) إن

المفاهيم الليبرالية [الحرية الفردية ، الملكية الخاصة ، المنافسة الحرة] تتحرك جميعاً بصورة مميّزة جداً بين الأخلاقي (الروح) والاقتصادي (الأعمال) و(. . .) تميل إلى إعدام السياسي ، ميدان العنف وروح الفتح » (ص 118) . ويجب أن يكون واضحاً تماماً أننا إنما سنتكلم على الانتقال من السياسي إلى الاقتصادي ، بالنسبة إلى مفهوم السياسي **هذا** ، المندرج تاريخياً في خطاب الماكيافلية . إن مسألة معرفة ما إذا كان مفهوم السياسي يفلت من فرضية الحرب الحاسمة ، وإلى أي حد ، لا يمكن التطرق اليها بصورة مباشرة في هذا الكتاب ، مع أنها تجتازه بكامله .

سوف نتفحص باقتضاب بعض أعراض هذا الانتقال إلى الاقتصادي ، مبينين بادىء ذي بدء حدود المركنتيلية داخل الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، ثم مظهرين الروح المناهضة للماكيافلية بصورة صريحة في « الرأسمالية الطوباوية[5] » ، هذه الروح التي تختصرها صيغة ب . كونستان : « يجب أن يحل عصر التجارة بالضرورة محل عصر الحرب » (في **روح الفتح والاغتصاب** (1814) ، ص 123) .

حدود المركنتيلية

لقد ظهرت مع المركنتيلية ، للمرة الأولى ، نظريةٌ للمجتمع الذي ينمو بشكل رئيسي في ميدان الاقتصاد . إلا أن هذه النظرية التي حللنا خطوطها الكبرى في برنامج بوتيرو ، هي نظرية حول دور الدولة الاقتصادي ، لكنها لم تصبح بعد نظرية في الاقتصاد . ماذا

---

(5) أنظر ب . روزانفالون ، **الرأسمالية الطوباوية** ، لوسوي ، مجموعة « علم الاجتماع السياسي » ، 1979 .

يجب أن نفهم ، في الواقع ، بهذه العبارة في القرن السابع عشر ؟

فلنأخذ بحث مونكريتيان[6] . لقد كتب التالي : « يتبع الفنُّ السياسي الاقتصاديَّ بصورة وساطية ، ولما كان يأخذ منه الكثير من المطابقة ، يجب أن يستعير مثاله أيضاً . لأن الحكم المنزلي الجيد (. . .) ربُّ عمل للجمهور ومثال له » (ص 17) . و« الاقتصادي » مأخوذ أيضاً ، هنا ، بالمعنى الذي يعطيه أرسطو للحكم المنزلي ، أو إدارة المنزل لأجل خير العائلة المشترك ، هذا الحكم الذي يتوسط حكم الذات (الرهباني) وحكم دولة مدينية (السياسي) . لكن في حين كان أرسطو يشرِّع اكتساب خيرات وثروات ، الذي تحده كفاية الحاجات ، في « الاقتصادي » ، ويدينه في الدولة المدينية[7] ، فاصلاً هنا بصورة صارمة بين الاقتصادي والسياسي ، يجعل مونكريتيان من الأول مثالاً للثاني . إذاً هو يقطع مع أرسطو انطلاقاً من أرسطو : « (. . .) لن يكون بالإمكان تفريق الاقتصاد عن الأمن من دون اقتطاع القسم الرئيسي من الكل (الخاص به) » لأن « علم الحصول على الخيرات تشترك فيه الجمهوريات مثلما تشترك فيه العائلات » (ص 31) .

إذا كان مونكريتيان صنع إذاً مفهوم « الاقتصاد السياسي » فهو لم يبتكر الاقتصاد ؛ لم يفعل أكثر من إصلاح نسيان الاقتصاد في العلم السياسي : « لا يمكنني إلا أن أندهش لكون [أرسطو وكزينوفون] (. . .) نسيا في أبحاثهما السياسية هذا التدبير العام ، الذي تجبر على مراعاته بصورة رئيسية ضروراتُ الدولة وأعباؤها »ص31 ـ 32 .

---

(6) أنظر أعلاه ، الفصل 3 .

(7) حول هذين الشكلين من الـ «Chrématistique» ، أنظر كتاب **السياسة** I, 9, 1257b- 1258a .

وقد كان مهماً التشديد على هذه النقطة الأولى ، وذلك بهدف توضيح أن المركنتيليين كانوا يرون أن الاقتصاد لم يتشكل ، بوصفه ميدان دراسة جديداً ، ضد السياسة ، بل داخلها ، وهم كانوا يخالفون بذلك المنظِّرين الليبراليين للقرن اللاحق . لذا ليس مدهشاً أن يكون أمكن النقل ، الذي لاحظناه لدى بوتيرو ، من الحقل السياسي ، كمكان للصراع من أجل السلطة ، إلى الحقل الاقتصادي ، أن يتم داخل خطاب داعي المصلحة العليا .

وذلك حدٌّ أول ، من نسقٍ إبيستيمولوجي(*) ، للانتقال إلى الاقتصادي ، ترسم المركنتيلية ملامحه الأولى . وينتج من ذلك حدٌّ ثانٍ ، أكثر أهمية ، يعبر عن نفسه بتشوش الغايتين الاقتصادية والسياسية . فالثروة ، التي يعترف الافراد بها كغاية بحد ذاتها ، لا يرى المركنتيليون فيها غير وسيلة في يد الدولة لزيادة سلطانها . وهذا السلطان يستند بشكل خاص إلى القدرة على دفع تكاليف جيش دائم : « يستحيل القيام بالحرب من دون رجال ، وإعالة رجال من دون راتب ، وتقديم راتب من دون ضرائب ، وفرض ضرائب من دون تجارة » (مونكريتيان ، ص 142) . والحال أنه تبعاً لمبدأ الميزان التجاري ، من جهة ، وثبات كتلة النقود العينية ، في أوروبا ، من جهة أخرى ، يعني الاثراء بالضرورة إفقار دولة أخرى : « لا أحد يربح إلا إذا خسر آخر » . وتنتج من ذلك منافسة ثابتة بين المصالح القومية كان يسميها كولبير ، مستخدماً الكلمة الصحيحة « حرب الفضة » . ومن الواضح أن الصناعة

(*) أي المتعلق بالابيستيمولوجيا أو مبحث العلوم . وهذا الأخير مبحث نقدي في مبادىء العلوم وفي أصولها المنطقية (م) .

والتجارة لا تُتَصوران في هذا السياق من التنافس الدولاني كبديل من الحـرب ، بل كـوسيلتين لسيـاسة قـوة وسلطان . وبدلاً من تشجيع السلام ، تساهمان في تسعير الأهواء المعادية للأجانب . إن الاقتصاد ، المتقوقع ضِمن دائرة الثروة والسلطان ، والمتمحور على حاجات الحرب ، يكثّف من حالة الحرب . والحرب تغذي الحرب من جديد . ولا شك في أن الأمور لم يكن في وسعها أن تأخذ مساراً آخر مع مذهب اقتصادي (موضوع) في خدمة الدولة المطلقة التي كانت تجد في الحرب تبريـرها الأكـثر طبيعية[8] . ومن الضروري ملاحظة أن المـركنتيلية لا تتـوصل ، بـالرغم من التنقيـلات التي تجريها ، إلى الخروج من حيِّز الماكيافلية . وإنما من خلال نقد هذا التصور ، في نهاية القرن ، على يد فينيلون وكتّاب آخرين ، سوف تظهر فكـرة تعاون سلمي بـين الدول ، بفضـل القسمة العـالمية للعمل .

هل يمكن الكلام حقاً ، إذاك ، بصدد المركنتيلية ، على انتقال إلى الاقتصادي ؟ أجل ، لسببين أساسيين :

1 ـ إنها تُدخِل إلى خطاب داعي المصلحة العليا الموضـوعات (عملة ، صناعة ، سكان) التي سيُبنى حولهـا في ما بعـد العلم الاقتصادي . ولقد رأينا مع بوتيرو أنّ الأمر لم يكن يتعلق بمجرد تطعيم سطحي ، بل بتغيير داخلي عميق في هذا الخطاب ، وهذا ما يؤكده مونكريتيان : « ليس **داعي المصلحـة العليا** [التشـديد من وضعنا] شيئاً واحداً دائماً ، مثلما أن الطب لا يبقى ذاته هو الآخر . فالأوجاع الجديدة تُعالج بأدوية جديدة . والربان لا يدير الشراع

(8) انظر . ليفيه ، مرجع مذكور ، ص 58 و76 .

دائماً بالطريقة ذاتها لبلوغ ميناء . إن اعتبارات الحكم تتغير ، والنصائح أيضاً . (. . .) وَفْقَما تتطلب **الضرورة** [التشديد من وضعنا أيضاً] . ففي الماضي كانت بلادنا فرنسا تعيش سعيدة ومسرورة ، من دون الكدح الكثير بعد جمع الكتلة الكبيرة من الثروات الأجنبية ، لكن ذلك كان في الماضي . أما اليوم ، فلأن العادات تغيرت ، يجب استخدام كل الحيل لأجل استقدام المال . وقاعدة كل ذلك ، إنما هي حفظ الدولة والمواطنين ؛ إن خلاص الشعب هو القانون الأسمى » (ص 120) . لقد جرى التعرف إلى كل الصيغ الاصطلاحية ـ من استعارات ومفاهيم ومبادىء عامة ـ الخاصة بأدب داعي المصلحة العليا ، لكن المهم أن تشتغل هنا في خدمة تحويلٍ نحو الاقتصاد ، قائم على وعي تاريخي حاد .

2 ـ إذا كانت المركنتيلية لا تقدم علاجاً للحرب الخارجية ، فهي لم تعد تجعل من الحرب ، أو من الخوف الذي تحفزه ، إسمنت السلام المدني . إن الماكيافلية ترتكز على الفكرة القائلة إن الحضور الكلي للحرب ، المكشوفة أو الكامنة ، يجبر الأمير على اللجوء ، في الخارج كما في الداخل ، إلى وسائل حربية (« إن عدالة الحرب هي المنفعة الحقيقية للأمير » ، هذا ما كتبه الكاهن القانوني ماشون في القرن السابع عشر ، في كتابه **Apologie pour Machiavel**[9] ، مُديماً بذلك حالة الحرب إلى لا انتهاء . وكانت الطريقة الوحيدة للإفلات من ذلك ، تتمثل في إحلال تضامن إيجابي قائم على المصالح المتبادلة محل التضامن السلبي الذي تنتجه مواجهة عدو مشترك . وهو حلم قديم موروث من المجتمع الاقطاعي . لكن في حين كان الرابط بين الأفراد في العصر الوسيط ، الذي تحدده

---

(9) المرجع ذاته ، ص 57 .

وظيفتهم في الجسم الاجتماعي ، ذا طبيعة عضوية ، يظهر هذه المرة كرابط اقتصادي صرف ، ناتج من تكاملية المصالح الخاصة . صحيح أن المركنتيليين لم يصوغوا هذه الفكرة بهذا الوضوح ، إذ استمروا يدعون ، بعد بودان ، إلى الحرب الخارجية كعامل توحيد ، وممارسة شريفة وعلاج مطهِّر . إلا أنهم كانوا أول من اقترح حلاً آخر لمشكلة العنف الاجتماعي ، بتأكيدهم أن « أعظم فن لدى الأمراء » هو « معرفة إفادة الشعوب » (مونكريتيان ، ص 100) ، وبإعلانهم ، بصورة كانت لا تزال بدائية ، الأطروحة حول تضامن المصالح الاقتصادية ، التي سوف يفصِّلها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي(10) .

لاماكيافلية « الرأسمالية الطوباوية »

ثمة مرحلة جديدة ، في القرن الثامن عشر ، من الانتقال إلى الاقتصادي : فكرة أن التجارة لا بد أن تضع حداً للحرب ، عبر إحلال مجال السوق المفتوح محل الحقل المقفل للخصومات الإقليمية ، وأن تضع بذلك إذاً حداً للسياسة ، بوصفها صراعاً لأجل السلطان . وهي أطروحة سنرى أنها موجهة بوضوح شديد ضد داعي المصلحة العليا الماكيافلي الذي يسمح بتجاوز حدود الخطاب الكلاسيكي لداعي المصلحة العليا .

فهذا الأخير يبقى ، في الواقع ، متقوقعاً داخل تصور سياسي بالضبط للاقتصاد ، الذي لا يمثل بالنسبة إليه غير وسيلة للتوفيق

(10) انظر أدام سميث : « نحن لا نأمل في الحصول على غذائنا من عطف الجزار ، أو صانع الجعة ، أو الخبّاز ، بل من تعلقهم بمصالحهم الخاصة » (**ثروة الأمم** ، الكتاب الأول ، 2) .

بين السلام المدني وزيادة السلطان . لذا إذا كان يعارض فناً للحكم قائماً على الحرب ، فهو لا يستطيع حل مشكلة الحرب بين الأمم ، بالرغم من إدانته للفتوحات . أكثر من ذلك ، إنه ينطلق من المسلَّمة القائلة إن هذه الحرب ، المضمرة أو المعلنة ، هي العنصر الطبيعي في حياة الدول ، ويجد نفسه مسوقاً هكذا إلى التسليم في الخارج ، بذريعة الخلاص العام ، بالماكيافلية التي يرفضها في الداخل . ولقد كان من المحتَّم إذاً أن يشمله النقد الاقتصادي للماكيافلية .

هنا أيضاً ، تبدو المقارنة مع هوبس مثقِّفةً ، مع أنه لا يمكن اختزال فكره ، في وجوهه الأكثر جِدَّةً ، إلى خطاب داعي المصلحة العليا . ووفقاً لصيغة ل . ستراوس المضيئة (**الحق الطبيعي والتاريخ** ، ص 166) ، خلق هوبس نموذجاً جديداً بالكامل لمذهب سياسي « بنقله القانون الطبيعي إلى أرض ماكيافلي » ، واضعاً هكذا أسس الحق الطبيعي الحديث . إلا أن هوبس ، إذ فعل ذلك ، لم يكن يصطف في معسكر الماكيافلية . على العكس ، إن وصفه المشهور لحالة الطبيعة كحرب الجميع ضد الجميع يمثل محاولة مرموقة لتحييد ماكيافلي على الصعيد السياسي في الوقت ذاته الذي يقبل فيه افتراضاته المسبقة الانتروبولوجية (الانسان ذئب الإنسان) . إن عمارة اللوياثان ، ضامن السلم المدني ، مبنية على دفع الماكيافلية إلى حالة الطبيعة .

لكن إذا كان في وسع الأفراد أن يضعوا حداً لحالة الحرب بتكوينهم جسماً سياسياً بفضل معاهدة الخضوع ، فليس الأمر مشابهاً في حالة الدول . فهذه الأخيرة تبقى في ما بينها كما الأفراد في حالة الطبيعة («أنظر **De Cive** ، الكتاب 13 ، الفقرة 7 ، ص

231 ؛ **اللوياثان** ، الكتاب الأول ، 13 ، ص 126) ، حيث تمتلك كل واحدة « الحرية المطلقة لفعل ما تراه (. . .) الأفضل لمصلحتها » (**اللوياثان** ، الكتاب 2 ، 21 ، ص 227) . ويؤكد هوبس ، معارضاً الفكرة التي قدمها غروسيوس حول قانونٍ للبشر[11] يكبح النزاعات بين الشعوب ، أن « قانون البشر » **(Jus gentium)** والقانون الطبيعي **(Jus naturae)** شيء واحد . فما كان يمكن أن يفعله كل إنسان قبل تأسيس الدول ، يمكن أي دولة أن تفعله بموجب قانون البشر » (**المرجع ذاته** ، الكتاب 2 ، 30 ، ص 376 ـ 377) . وهكذا ينفتح الباب ، في العلاقات بين الدول ، أمام كل ممارسات الماكيافلية باسم أمر الأمن . « العنف والحيلة في زمن الحرب هما الفضيلتان الكبريان » (**اللوياثان** ، الكتاب الأول ، 13 ، ص 126) . والحال ان الدول هي في حالة حرب دائمة ، في علاقة بعضها بالبعض الآخر .

وسنعثر في مادة « داعي المصلحة العليا » في **دائرة المعارف** [النص 13] على نقد لوجهة النظر هذه ، يتلاقى مع نظرية قانون البشر التي عرضها غروسيوس : إن « حالة الحذر والحرب المتواصلة » بين الأمم حالة لا يمكن قبولها قانونياً . وذهب آخرون إلى حد تأكيد أن حالة الحرب تُجووزت تاريخياً بفضل التجارة .

كان السير دادلي نورث ، أحد أوائل الذين قطعوا مع المركنتيلية ، قد كتب في نهاية القرن السابع عشر : « ليس العالم بأسره ، من وجهة نظر التجارة ، غير أمة واحدة أو شعب واحد تكون الأمم داخله كالأشخاص » (**أحاديث حول التجارة** ،

---

(11) حق الدول في علاقاتها المتبادلة .

1691 ؛ أورد الاستشهاد هـ . دوني ، **مرجع مذكور** ، ص 141) . هذه الفكرة التي سوف يفصِّلها هيوم ، عام 1758 ، في بحثه حول **الحسد التجاري** ، يستعيدها أيضاً مونتسكيو القائل إن « الأثر الطبيعي للتجارة هو حمل (العالم) على السلام »[12] (**روح الشرائع** ، الكتاب 20 ، 2) . وهو إذ خصص كتاباً بكامله لتاريخ التجارة منذ العصر القديم ، كتب قائلاً إنه مع ازدهارها في العصور الحديثة « توجِّب (. . .) أن يكبح الامراء أنفسهم بمزيد من الحكمة لم يكونوا يتصورونه هم أنفسهم : لأنه مع تطور الأحداث ، بدت ضربات السلطان الكبرى [أي الانقلابات(*) ، بالمعنى الذي يعطيه توديه لهذه العبارة : أنظر أدناه] خرقاء إلى حد أن التجربة المعترف بها باتت تبيِّن أن حِلم الحكم هو الذي يقدم الازدهار » (**المرجع ذاته** ، الكتاب 21 ، 20) . وهذه الجملة الأخيرة تلخص النقد الليبرالي للمركنتيلية . لقد أعقبت حرب الفضة نعومة التبادل . ولم يعد الازدهار يُشتهى لأجل تحقيق أكبر قدر من السلطان ، بل السلطان المعتدل بهدف تحقيق الازدهار . بعد أن كانت الدولة غاية ، باتت مجرد وسيلة ، وهي بذلك تميل إلى الامّحاء ، حيث أن دورها لم يعد يقوم على قمع الأهواء المولّدة

---

(12) حول هذه الاطروحة عن « التجارة الناعمة » التي تقدم بديلاً مشجعاً من التشاؤم الانتروبولوجي في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، أنظر أ . أو هيرشمان ، **الأهواء والمصالح** ، باريس ، PUF ، 1980 ، **والاقتصاد كعلم أخلاقي وسياسي** ، غاليمار ـ لوسوي ، مجموعة « دراسات عليا » ، 1984 .

(*) المعنى الحديث لـ Coup d'Etat هو الانقلاب ، أو التدابير غير الدستورية اتي يجري اللجوء إليها ، بما فيه لإطاحة حكم قائم ، أما المعنى هنا فليس هو ذاته ، بل كل حالة انتهاك عنيف للقانون العام تقوم بها الدولة دفاعاً عن نفسها أو عما تسميه الخير العام (م) .

للفوضى ، بل خلق الشروط التي يجري بها تحييد (هذه الأهواء) عبر لعبة المصالح الفردية بالذات : « ويسعد الناس أن يكونوا في وضعٍ إذا كانت أهواؤهم توحي لهم فيه بفكرة أن يكونوا خبثاء فإن لـديهم مصلحة بـألا يكـونـوا كـذلـك » (**المرجع ذاتـه**) . إن مونتسكيو ، وكان تلميذاً لماكيافلي برفضه تحليل السياسة وفقاً لمقاييس أخلاقية ، لا يفعل هنا مع ذلك ، فيما يصف الآثار المهذِّبة للتجارة ، غير تعزيز مناهضة الماكيافلية الخاصة بخطاب داعي المصلحة العليا ، وذلك من ضمن المنظور الاقتصادي ذاته : « **لقد بدأ الشفاء من الماكيافلية** [التشديد من وضعنا] ؛ وسوف يتم الشفاء منها يوماً بعد يوم . ثمة حاجة لمزيد من الاعتدال في النصائح : وما كانوا يسمونه في الماضي **des coups d'Etat** [الاحالة هذه المرة إلى نوديه بديهية] لن يكون اليوم ، فضلاً عن الهول ، إلا طيشاً وعدم تبصر » (**المرجع ذاته**) .

3 ـ الأمير والقانون

لكن بين هذين الحيّزين المتضادّين اللذين يشكلهما ميدان المعركة والسوق ، ثمة فراغ باقٍ : ماذا حل بالسؤال القديم حول العلاقات بين الأمير والقانون «**princeps legibus solutus?**)؟ لقد رأينا أنه كان في قلب فكرة داعي المصلحة العليا ، لأنه كان يجري التذرعٍ بهذا الأخير ، باسم المصلحة العامة ، حين يبقى القانون صامتاً حيال حالة ضرورة . إن السؤال مشطوب في كتاب **الأمير** ، حيث الضرورة وحدها تحسم أمر السلوك الواجب اتباعه : «(. . .) ثمة طريقتان للقتال : إحداهما بواسطة القوانين والأخرى بواسطة القوة ؛ الأولى تخص الإنسان ، والثانية البهائم . لكن لما كانت الأولى غير كافية غالباً ، من المستحسن اللجوء إلى الثانية . لذا من

الضروري أن يعرف الأمير جيداً كيف يمارس (دور) البهيمة و(دور) الإنسان » (**الأمير** ، 18 ، ص 376) . ومن المبدأ الروماني القديم القائل إن الضرورة لا تعرف قانوناً ، يستخلص ماكيافلي بصورة منطقية جداً النتيجة التي مفادها أن القانون بحد ذاته لا يعرف ضرورة ، بسبب تقلّب كل شيء . لم يعد يرسم الحد الذي على السلطة ألا تتجاوزه ، في غير حالة الظروف الاستثنائية ، تحت طائلة السقوط في الطغيان . ليس من حدود مطلقة بين الانسان والحيوان : إذا كانت الأخلاق تتطلب الفصل بينهما ، فالسياسة تريد ، على العكس ، الجمع بينهما . إن هذه الأخيرة لا تهدف إلى تنظيم عالم إنساني ، عن طريق استبعاد العنف الحيواني بواسطة سلطان القوانين ، بل إلى أن تستمد من الحيوانية وسائل سيطرة صلبة . هكذا بدل أن يرسي القانون إطار سلطة عادلة ، يجري اختزال دوره إلى دور أداة للسلطان ، لا بل ملحق له . وتستتبع الماكيافلية بلا ريب فن التكتم والإخفاء ، لكنها تجهل كل ذِمامة Casuistique[13] لأن مقاييسها استراتيجية صرفة .

كما أن مسألة الـ **princeps legibus solutus** لا تظهر أيضاً في بحث بوتيرو الذي يعتبر أن ثمة تطابقاً كاملاً بين داعي المصلحة العليا والقانون الإلهي . فالعمل وفقاً للعقل ، لا يعني ، في الواقع ، تأكيد استقلال الارادة الانسانية ضد نظام فوطبيعي(*) ،

---

(13) خلافاً « لداعي المصلحة العليا الجيد » الاسباني الذي يقدم ب . غراكيان توضيحه الأكثر دقّة وسطوعاً . وقد كتب ب . بيليغرين : « كانت فرادته تتمثل بالتطبيق الحازم للذمامة في الحقل السياسي » (مقدمة للـ **Oráculo Manual** ، منشورات ليبر هاليه ، 1978 ، ص 25) . [والذمامة قسم من اللاهوت الأخلاقي يهتم بالمشكلات الضميرية (م)] .

(*) أي فوق الطبيعة (م) .

بل العمل وفقاً لطبيعة الأشياء بهدف حفظها . والحال أن الدولة مؤسسة إلهية . وبالتالي ، لما كان داعي المصلحة العليا مجمل الوسائل التي تسمح بحفظها فهو يتناسب مع إرادة الله . هنا أيضاً لا تنطرح إذاً مسألة العلاقات بين الأمير والقانون ـ الإنساني وليس الإلهي . وفي هذا الحوار المزدوج الذي تؤسسه الماكيافلية وخطاب داعي المصلحة العليا بين الإنسان والحيوان ، من جهة ، وبين الإنسان والله ، من جهة أخرى ، يكف القانون عن العمل كالتوسط الضروري بين الانسان والانسان .

أليس ثمة طريقة للحكم ، مع ذلك غير القوة والحيلة ، أو الصناعة ولعبة المصالح الميكانيكية ؟ إن مسألة الـ **princeps legibus solutus** إنما ستنطرح بتعابير جديدة في نظريات القانون الطبيعي التي ستعيد وضع القانون ، منذ القرن السابع عشر ، في مركز الجهاز الدّولاني .

هذا وليس في وسعنا ، في حدود هذا العمل ، إلا أن نذكّر بشروط هذا الجدال باختصار . يهم أن نعرف ، في الواقع ، أن خطاب القانون الطبيعي ليس متجانساً ، وذلك لكي نفهم رهاناته . وليس هناك من فكر تقدمي ، في وضع الكتلة المتجانسة ، يتقدم متسلحاً بمفاهيم القانون الطبيعي ، ليهاجم النزعة المحافظة في داعي المصلحة العليا ، بل صراع بالأحرى ، داخل هذا الخطاب ، بين تحديدين متعاكسين : أحدهما موروث من التقليد الرواقي ـ المسيحي (القانون الطبيعي الكلاسيكي) ، الذي نجده لدى جان دو ساليسبوري وتوما الأكويني ، مثلما نجده لدى شخص كدالامبير D'Alembert في القرن الثامن عشر (أنظر مقاله « قانون الطبيعة » في دائرة المعارف)؛ والآخر ابتكره

هوبس ، ويقود عبر لوك وسبينوزا إلى روسو (القانون الطبيعي الحديث) . ومع أن هذين المفهومين غالباً ما اختلطا ، خلال ذلك الصراع ، أو تراكبا بحيث يصعب لدى الكثير من المؤلفين تمييزهما بوضوح - هكذا لدى لوك وروسو ، لأسباب مختلفة - ، فهما يتعارضان مع ذلك بأربعة ملامح رئيسية : يندرج القانون الطبيعي الكلاسيكي في ميتافيزيا أونطو - لاهوتية onto-Théologique ، وهو يقوم على أساس الانسان كما ينبغي أن يكون ، (هذا الإنسان) الذي يحدد له **واجباته** في المجتمع ويتوجه نحو البحث عن النظام المثالي **(Optimum regimen)** ، في حين يستند القانون الطبيعي الحديث ، المهتم بإعداد فيزياء للأهواء ، إلى الإنسان كما هو[14] ، الذي يعيِّن **حقوقه** في المجتمع ويبحث عن شروط فِعْلِيَّتها effectivité في الدولة الحقيقية .

سوف نرى بسهولة ، مكتفين بالمقدمات المنطقية للقانون الطبيعي الكلاسيكي ، أنه يجدد ، في ترسيمة قائمة على فكرة التعاقد Contractualiste ، أطروحة خضوع الأمير للقوانين . والمسألة أكثر تعقيداً بكثير ، بالمقابل ، لدى شتى ممثلي القانون الطبيعي الحديث . هكذا فسبينوزا ، الذي يحيّي « ماكيافلي (ذا الفكر) الثاقب جداً » (**البحث السياسي** ، الكتاب الخامس ، 7 ، ص 56) ، لكنه ينبذ كل ماكيافلية (**المرجع ذاته**) ، يطرح بدوره السؤال التقليدي : هل الملك **(Summa potestas)** مرتبط بالقوانين ؟ إذا كان الأمر يتعلق بقانون الطبيعة - أي بالسلطة التي تخوِّل كل واحد أن يتصرف بهدف حفظ نفسه (المرجع ذاته ،

---

(14) أنظر بوجه خاص سبينوزا ، **البحث السياسي Traité politique** ، الكتاب الأول ، الفقرة الأولى .

الكتاب الثاني ، 3 ـ 4) ـ فالجسم السياسي لا يستطيع فعل أي شيء ضد القوانين التي يوجد بموجبها كجسم سياسي . وإذا كان الامر يتعلق بالقانون الوضعي ، فإن له ملء الحرية للتحرر منه ، لأنه ليس مضطراً للتوافق إلا مع إرادته هو . أما بخصوص العقد ، « فما من شك في أنه يجب انتهاك [ـه] (violare) حين يهم هذا الانتهاك الخلاص المشترك » . من يقرر ذلك ؟ « فقط من هو سيد الدولة (Qui imperium tenet) يحق له أن يفعل ذلك » . إنه إذاً مفسر القوانين الوحيد ، لكن بمقدار ما لا يعرض للخطر وجود الجسم السياسي بحد ذاته . وفي هذه الحالة ، يمكن الرعايا أن يشترطوا احترام القوانين ، لا بموجب القانون المدني ، بل بموجب قانون الحرب (**المرجع ذاته** ، الكتاب الرابع ، 4 ـ 6 ، ص 48 ـ 52) .

هذا القيد الأخير ذو أهمية كبرى ، لأنه يحظر إعلان الأمير الحرب على رعاياه . وتحليل سبينوزا المعادي للطغيان بتصميم ، يبقى مع ذلك قريباً كفاية إلى مذهب داعي المصلحة العليا الكلاسيكي . وهذا الأخير كان يستبعد كل مفهوم للعقد . وليس مؤكداً ، على العكس ، أن نظريات العقد تستبعد كل فكرة داعي مصلحةٍ عليا .

ملحق

السلامة العامة والأمن الفردي

إن إحدى المسائل الأشد خطورة التي يثيرها داعي المصلحة العليا هي معرفة إلى أي حد (يحق) للدولة أن تتصرف بحياة رعاياها . لقد كان حق الحياة والموت ، (jus vitae ac necis) ، في العصر الكلاسيكي ، خاصِّيَّةً جوهرية للسيادة ، مرتبطة بسلطة إصدار الأحكام وإعلان الحرب . ولما كان (هذا الحق) يمارَس باسم السلامة العامة ، هل كان في وسعه تهديد الأمن الفردي ؟

المشكلة مطروحة ، على سبيل المثال ، في مادة « داعي المصلحة العليا » في **دائرة المعارف** [النص 13] . فبعد أن أنكر المؤلف على الملك حق اقتراف أعمال جائرة ضد الدول الأخرى[1] ، يسأل إذا كان يجوز له ، تأميناً للمصلحة المشتركة ، « إنـزال ضرر [سوف يجري تقدير التورية حق قدرها] بأحد الأفراد » . إنه يؤكد أن هذا سؤال يسهل حله ؛ إلا أن الجواب عنه ملتبس ، على الأقل . فهو يحيل بادىء ذي بدء إلى المعاهدة التأسيسية التي اختار كل واحد بموجبها التضحية بمصالحه الخاصة لأجل مصالح المجتمع . إن الترسيمة التعاقدية تجدد هكذا الحجة الأعضائية organologique القديمة حول رجحان الكل على الأجزاء ، وهي الحجة التي لم تعد مؤسسة على أساس الطبيعة ، بل على أساس إرادة مشتركة . ماذا

---

(1) حول هذه النقطة ، أنظر **أعلاه** ، الفصل 4 ، ص (104 ـ 105) .

يحل عندئذٍ بحقوق الأفراد ؟ هل يحميها هذا الاتفاق بالطريقة نفسها التي يحمي بها الرابط الاجتماعي ؟ كلا إطلاقاً . إن الضمانة الوحيدة تكمن في حنان الملك على رعاياه . ليس في وسع الأمير ، بصفته السيد الأعلى ، ان يتملص من قانون الضرورة القاسي ، لكنه يتأوه بوصفه أباً لكونه « يضحي ببعض الأعضاء من أجل سلامة كل المجتمع الفعلية » .

من الواضح أن مذهب العقد لا يشكل عائقاً ، بحد ذاته ، أمام الفرضية العادية لداعي المصلحة العليا . إلا أن هذه الفرضية تصطدم بمعارضة أكثر حزماً في الظاهر من جانب منظِّري القانون الطبيعي الحديث[2] : هوبس ولوك وروسو .

1 ـ **هوبس** : لما كان الهوى الأقوى الذي يدفع الناس للخروج من حالة الطبيعة ، والتخلي عن حقهم الطبيعي والخضوع بواسطة العقد للسلطان المطلق للملك ، هو الخوف من الموت ، فوظيفة الدولة الأولى هي حماية حياة المواطنين . إن الخير المشترك إنما يقوم أولاً على السلامة العامة ، التي تشمل أمن كل فرد (أنظر **De Cive** ، الكتاب السادس ، الفقرة 3 ، ص 150) . ثمة نسيان أحياناً للواقع التالي : إن دولانية هوبس العنيدة ناتجُ فردانية جذرية . إن سلطان الأمير الإكراهي لا حدود له ، بالنسبة إلى الغاية التي جرى إرساؤه من أجلها : حماية حياة كل واحد . لسنا مجبرين إذاً على طاعة الإرادة العليا إلا بمقدار ما لا تهدد وجودنا الخاص بنا : « لا أحد مجبر على الموافقة على موته » (**المرجع ذاته** ،

---

(2) حول الفرق بين القانون الطبيعي الكلاسيكي والقانون الطبيعي الحديث ، وحول موقف سبينوزا ، أنظر **المرجع ذاته** ، ص 98 ـ 99 .

الفقـرة 13 ، ص 156) ، « لأن كـل إلــزام ينبثق من عقـد » (**المرجع ذاته** ، الكتاب 8 ، الفقرة 3 ، ص 181) . والحال أن سبب هذا الأخير هو الخوف من الموت . هكذا ، مع أن الدولـة الممسكـة بسيف العدل تمـارس بصورة شرعيـة حق المعاقبـة على الجرائم ، يحتفظ محكوم عليه بالموت بحقه الطبيعي بمقاومة « أولئك الذين يهاجمونه » لإنقاذ حياته (**اللوياثان** ، الكتاب الثاني ، 21 ، ص 230 ؛ **De Cive** ، الكتاب الثاني ، الفقرة 18 ، ص 109 ؛ أنظر ل . شتراوس ، **القانون الطبيعي والتاريخ** ، ص 177) . هنالك نزاع بين السلطة المـطلقة للدولـة وحق الفرد الـطبيعي في البقاء . لكن هذا الحق **طبيعي** ، بالضبط : لا يخص الفرد إلا عبر قطع الرابط الاجتماعي . هذا هو وضع المجرم ، الذي يجدد حالة الطبيعة (أو حالة الفطرة(*)) داخل المجتمع ، إذ ينتهك شروط العقد . ووفقاً لعبارات روسو (**العقد الاجتماعي** ، الكتـاب 2 ، 5) « يعلن عليه الحرب » ولا يستوجب العقاب ، لذلك ، بفعل القانون المدني ، بل بفعل قانون الحرب . وهذا التمييز يتيح لهوبس أن يُدخل من جديد ، باسم السلامة العامة ، كل إشكالية داعي المصلحة العليا الماكيافلية إلى النظرية التعاقدية حول السيادة (أنظر **De Cive** ، الكتـاب 14 ، الفقـرات 20 ـ 22 ، حـول جـريمـة الإساءة إلى الذات الملكية) .

2 ـ **لوك وروسو** : لن نتكلم هنا إلا على الثاني الذي يبقى قريباً جداً إلى اطروحـات الفيلسوف الانكليـزي ، في مقالـه **الاقتصاد السيـاسي** (أنظر الببليـوغرافيـا ، القسم الأول ، د) . والإثنـان ينضمان كلاهما إلى فردانية هوبس ، لكنهما يستخلصان منها نتائج

(*) الاضافة ، هنا ، بين الهلالين ، من وضعنا ، لمزيد من التوضيح (م) .

معاكسة لدولانيته . فكل إنسان يمتلك ، في الواقع ، حقاً غير قابل التصرف في الدفاع ليس فقط عن حياته ، بل أيضاً ، عن حريته وممتلكاته . من هنا التشديد على مبدأ الأمن الفردي بروح معادية للاستبداد : إن الدولة هي التي توجد لأجل الفرد ، وليس الفرد لأجل الدولة . « إن الأمن الفردي وثيق الارتباط بالاتحاد العام إلى حد أنه لولا الاحترام الضروري حيال الضعف البشري ، كان هذا الاتفاق انحل بفعل القانون لو هلك مواطن واحد في الدولة كان بالإمكان إنجاده » (ص 98) . إن روسو ، إذ يلمّح إلى صيغة **Salus populi suprema lex** ، التي يوردها هوبس في كل أبحاثه ، يضيف اليها هذا التصحيح الذي يحدد الـ **ratio status** الخاص بدولة القانون ، بالتعارض مع داعي المصلحة العليا الاستبدادي : « إن سلامة مواطن [هي] القضية المشتركة ، بقدر ما هي كذلك سلامة كل الدولة » (المرجع ذاته) .

بيد أن موقف روسو يستحق الدرس عن كثب أكثر ، لأنه يرد في ما بعد على المبدأ العام : « يُستحسن أن يهلك فرد من أجل الجميع » ، الذي يشيع التذرع به في المؤلفات حول داعي المصلحة العليا (أنظر نوديه ، **أدناه** ، النص 11 ؛ من الجانب المناهض للماكيافلية ، أنظر على سبيل المثال ج . إ . كيسلر ، وهو مؤلف لوثري من القرن السابع عشر ، استشهد به ماينيكي ، ص 128) . إننا هنا ، إذاً ، في قلب مشكلتنا . والحال ان روسو لا يرفض هذه الصيغة ، كما كان بالإمكان أن نتوقع ، بل يميّز استخدامين لها . إنها مدهشة ، على لسان مواطن يقدم حياته طوعاً صوناً لسلامة بلاده . إلا أنها كريهة حين تعني ، بالمقابل ، أنه يحق لحكومة « أن تضحي ببريء لأجل سلامة الجماعة » (المرجع ذاته).

هي تعبير عن محبة الوطن ، في الحالة الأولى ، وعن الاستبداد ، في الحالة الثانية . إن حب الوطن يجعل من التضحية الفردية فضيلة لا يمكن الدولة أن تشترطها باسم الخير العام .

لا يمكن فهم هذه الأطروحة إلا انطلاقاً من نقد روسو لمفهوم « الخير العام » ، الذي يعارضه ، مستعيداً المصطلح الشيشروني (أنظر **أعلاه** ، المدخل ، ص 6 ـ 7 ، الرقم 1) بالخير المشترك الحقيقي . ويكتب بعد ذلك (ص 100) : « إن ذريعة الخير العام هي دائماً الآفة الأخطر بالنسبة للشعب » . وهي ملاحظة يكررها ، بعد سنوات قليلة ضد هلفيسيوس . وقد كتب روسو في هامش صفحة من بحثه ، **في الروح De l'esprit** ، مفصًلاً مستتبعات مبدأ « المنفعة العامة » [النص 4]: « ليست السلامة العامة من شيء إذا لم يكن كل الأفراد سالمين » (أورد الاستشهاد ر . ديراتي ، **روسو والعلم السياسي في زمانه** ، باريس ، ڤرين ، 1970 ، ص 357) . ومن الواضح أن هذه الهجمات تستهدف بصورة مباشرة خطاب داعي المصلحة العليا ، حيث (أن روسو) يشدد على العلاقة بين « المصلحة الظاهرية » التي يستخدمها الامراء لخداع رعاياهم و« المبادىء العامة للدولة » ، في مقاله **الاقتصاد السياسي** (ص 95) . ويمكن القول ، بمعنى ما ، أن كل إشكالية **العقد الاجتماعي** تقوم على تجديد شروط مصلحة مشتركة أصيلة ضد ايديولوجية المصلحة العامة .

فهذا المفهوم يضطلع بالنسبة لروسو بوظيفة أيديولوجية : يزعم الانتماء لكلية وهمية ، هي جسم الدولة ، وذلك لإخفاء مصالح أقلية . « (. . .) اضغطوا على أنصار هذا المبدأ العام [من المستحسن أن يهلك فرد لأجل الجميع] كي يشرحوا بشكل أفضل

ما يعنونه بـ **جسم الدولة** ، وسترون أنهم يختزلونه في النهاية إلى عدد صغير جداً من الناس الذين ليسوا الشعب ، بل ضباط الشعب »(*) (ص 98 ـ 99) . ليس الخير العام إذاً غير « خدعة » (ص 95) لأنه يخفي انقسام الجسم الاجتماعي أو ، بصورة أدق ، النزاع بين جهاز الدولة (الضباط) والمجتمع المدني (الشعب) خلف خيال[3] مصلحة عضوية للجسم السياسي : « (. . .) تكمن براعة هؤلاء السياسيين الكبار في بهر أعين من هم بحاجة اليهم بحيث يعتقد كل واحد أنه يشتغل لمصلحته الشخصية فيما يشتغل لمصلحتهم » (**المرجع ذاته**) .

والحال أنه ليس هناك في الواقع من جسم سياسي ، بوصفه « كائناً أخلاقياً » يتمتع بـ « **أنا** يشترك فيها الجميع » وبالتالي بـ « إرادة عامة » (ص 87) إلا حين « تسود بين الشعب وزعمائه وحدة في المصلحة والارادة » (ص 89) . إن هذه الموضوعة ، التي تبقى مطبوعة جداً في مقال **الاقتصاد السياسي** بروح القانون الطبيعي الكلاسيكي وعلم الأخلاق التقليدي لمرايا الأمراء ، تستعيد بعداً جديداً ، ليس من المفيد التذكير بأهميته الثورية ، مع نظرية العقد الاجتماعي : لما كان كل فرد « يتعاقد ، إذا صح القول ، مع ذاته » ، فإن السيد الأعلى ، المنبثق من فعل التشارك ، « لا يمكن أن تكون له مصلحة متعارضة مع مصالح الافراد » (**العقد الاجتماعي** ، الكتاب الأول ، 7) . هذه هي المصلحة الحقيقية المشتركة : « النقطة التي تتوافق فيها كل المصالح »

(*) officiers ، ويمكن أن نقول أيضاً المأمورون أو رجال الجهاز (م) .

(3) كانت الـ **Simulacra imperii** (خيالات السلطة) جزءاً من المذهب الكلاسيكي لـ « أسرار الدولة » **(arcana imperii)** . أنظر ماينيكي ، ص 125 .

(**المرجع ذاته** ، الكتاب الثاني ، 1) ، أي ليس المصلحة الاجمالية للجسم السياسي ، المتميزة من مصلحة كل عضو فيه ، بل المصلحة الخاصة بمجمل الافراد الذين يؤلفون السيد الأعلى . إن الكل ، لدى روسو ، يساوي بصورة دقيقة مجموع أجزائه[4] .

إذا كانت الآلية المجردة للعقد الاجتماعي تجعل من الممكن ، نظرياً ، تَطابُق المصلحة المشتركة مع المصالح الخاصة تطابقاً كاملاً ، هل يمكن الدولة أن تطلب من المواطنين التضحية بحياتهم ، في حالة الحرب ، في حين أنها تأسست لتأمين بقائهم ؟ لقد جرى الاعلان للمرة الأولى ، في القرن الثامن عشر ، في إطار تصور أعضائي للدولة ، عن مبدأ مصادرة أملاك المواطنين وحياتهم دفاعاً عن المملكة[5] . ومعروف كم كان ماكيافلي ، المعادي للجيوش المرتزقة ، متعلقاً بفكرة الدفاع الشعبي . أما هوبس ، الذي أسس القدرة الكلية للدولة على الخوف من الموت الذي يشعر به كل واحد في حالة الفطرة ، فقد أدرك ، بنظره الثاقب ، التناقض بين واجب كل مواطن ، في حالة الحرب ، حيال الدولة وحقه الطبيعي في البقاء . وهذه الصعوبة ، التي لم يكن يمكن حلها داخل تحديد هوبس للـ **jus gentium**[6] ، تبرز على عكس الصورة المتلقاة النزعة

---

(4) ينتقد روسو هكذا المَلَكية انطلاقاً من الحجة ذاتها التي كانت تسمح لهوبس بتبريرها : « (. . .) إن المصلحة العامة هي الأكثر غُنْماً ثمة حيث تكون المصلحة العامة والمصلحة الخاصة مترابطتين أوثق الترابط . والحال ان المصلحة الخاصة ، في ظل الملكية ، هي ذاتها المصلحة العامة : إن ثروة ملكٍ، وسلطته ، وشرفه ، لا تقوم إلا على ثروة الرعايا ، وقوتهم ، وسمعتهم» (**اللوياثان** ، الكتاب الثالث ، 19 ، ص 195) .

(5) أنظر ج . ر . ستراير ، مقال مستشهد به (**أعلاه** ، الفصل الأول ، ص 33 ،ص 293 ؛ كانتوروفيكز ، **الموت لأجل الوطن وجسما الملك** ، الكتاب الخامس ،3، : **Pro Patria mori** .

(6) أنظر أعلاه ، الفصل 4 .

السلمية الجذرية لدى منظِّر حرب الجميع ضد الجميع . ولا يبرهن روسو عن منطق فرداني على هذه الدرجة من الدقة والصرامة . ففي **الاقتصاد السياسي** كان حب الوطن ، الذي يتخلص من حب الذات لدى المواطن الفاضل ، يدفع هذا الأخير للتضحية بنفسه لأجل خلاص الجميع . وتلك حركة فردية خالصة ، يشجعها في نظام شعبي تطابقُ الإرادات الخاصة مع الإرادة العامة . ففي **العقد الاجتماعي** يحل الحساب العقلاني (« من يُرِد الغاية يرد كذلك الوسائل » (الكتاب الثاني ، 5) محل الشعور الوطني . لا تعود الإرادة العامة تحفز بذاتها أفعال إنكار للذات ؛ إنها تفرضها (فرضاً) . وروسو يرتبط هكذا من جديد ، باسم المصلحة المشتركة ، بإشكالية الخير العام التي يستعيد تعابيرها تقريباً : «(. . .) لا يعود المواطن هو الذي يحكم في موضوع الخطر الذي يريد القانون أن يعرِّض نفسه له ، وحين يقول له الأمير [إنه لذو دلالة أن تكون هذه الكلمة ظهرت للمرة الأولى ، هنا ، في هذا الكتاب] : من المناسب أن تموت ، عليه أن يموت » (**المرجع ذاته**) .

إننا نشهد إذاً مع روسو الناضج قلبَ هوبس (رأساً على عقب) ، لا في اتجاه تعزيز الحقوق الفردية ، بل في اتجاه دولنةٍ أشد قسراً . ففي حين يجد السلطان العام ، لدى هوبس ، حدَّه القانوني **de jure** (لأن في وسعه **de facto** (أي فعلياً) استخدام القسر) في حق كل واحد الطبيعي في حفظ حياته (**De Cive** ، الكتاب الرابع ، الفقرة 13 ، ص 156 : « لو أمرتني بقتل نفسي ، لن أكون ملزماً بطاعتك ، مهما يكن السلطان الذي أعطيتك إياه ») ، يخضع هذا الحق غير المشروط ، لدى روسو ، للمصلحة العليا

للجسم السياسي ، لأن حياة المواطنين « لم تعد فقط نعمة للطبيعة ، بل عطاء مشروطاً للدولة » (**العقد الاجتماعي** ، الكتاب الثاني ، 4) . والخصم الألد لداعي المصلحة العليا الاستبدادي يعيد بهذه الصورة للدولة الحرة وسائل داعي مصلحة عليا يعمل بهدف السلامة العامة . ويمكن أن نرى في ذلك الثمن الضروري دفعه دفاعاً عن الحرية . ويمكن الشك أيضاً ، على ضوء التجربة التاريخية ، في أن تكون مصلحة الدولة ، ولو كانت مصلحة الشعب ، تتناسب دائماً مع مصلحة أعضائها الفعلية . ومن دون اتهام روسو ، بالتالي ، بإحلال الاستبداد القانوني للمجتمع بوجه الفرد[7] محل استبداد الأمير التعسفي بحق الشعب ، من المؤكد أن نظريته حول العقد لا ترفض المزاعم الخطرة لداعي المصلحة العليا ، بل تسحبه من الظلمة التي كان يعمل فيها سراً[8] ، لتثبّته في وضوح القانون البارد .

إن نقد داعي المصلحة العليا ، لدى هوبس كما لدى روسو ، إذاً ، انطلاقاً من المبدأ الذي تنبع منه كل شرعية ، مبدأ الأمن الفردي ، يأتي ليصطدم بمسألة الحرب . وهذه المسألة تسجِّل العتبة الحاسمة التي يخلي القانون عندها المكان للضرورة . لكن هل إن ديمومة الحرب هي التي تؤيِّد داعي المصلحة العليا أو أن منطق هذا الأخير هو الذي يؤجج الحرب إلى لا انتهاء ؟

---

(7) هذا هو المأخذ الذي صاغه الكتّاب الليبراليون بعد الثورة . انظر على سبيل المثال ب . كونستان ، **مرجع مذكور** ، الكتاب الثاني ، 8 ، ص 169 ـ 170 .

(8) أنظر **الاقتصاد السياسي** ، ص 96 : « (. . .) هذا الفن المظلم الذي يشكل سواد كل السر (المحيط به) » .

نصوص[1]

النص رقم 1

جان دو ساليسبوري ، **بوليكراتيكوس** ، الكتاب الرابع ، 2 ، (ويب ، 515 أ ـ د) :

(. . .) مع أن الأمير متحرر من روابط القانون ، فهو مع ذلك عبد القانون والعدل ، يضطلع بالشخص العام ويهرق الدم ببراءة .

(. . .) يُستحسن أن يمتثل للقانون كل أولئك الذين يعيشون ضمن جماعة سياسية **(in politicae rei universitate)** . لهذا تفرض ضرورة الالتزام بالقانون نفسَها على الجميع ، إلا إذا اتفق أن كان هنالك واحد جرى منحه على ما يبدو حرية أن يكون ظالماً . إلا أنه يقال إن « الأمير متحرر من قيود القانون » **(Legis nexibus absolutus** [أنظر **ديجست** ، الكتاب الأول ؛ 3 ، فقرة 31]) ؛ هذا لا يعني أنه مسموح له اقتراف أعمال جائرة ، بل انه يجب أن يكون في وضع بحيث يعنى بالعدالة ، ويسهر على مصلحة الدولة **(rei publicae utilitatem)** ويفضل في كل الأمور منفعة الغير على إرادته الخاصة ، لا خوفاً من العقاب بل حباً بالعدل . من يتجرأ

---

(1) ترجمنا من اللاتينية النصوص 1 ، 2 ، 3 ، 4 المنشورة للمرة الأولى بالفرنسية ، والنص رقم 5 . أما بالنسبة للنصوص من 6 إلى 9 ، فاستعدنا ترجمة عام 1599 ، بعد أن قارناها بالنص الايطالي ، مكيِّفين الكتابة ومحدثين بعض التعابير .

الكلام على إرادة الأمير في الشؤون العامة ، لأنه لا يحق له في هذا الميدان أن يريد أي شيء ، إلا ما يأمر به القانون أو العدل ، أو ما تتطلبه قضية المصلحة المشتركة (ratio communis utilitatis?)

طبعاً يجب أن يكون لإرادته ، في هذه القضايا ، قوة الحكم ؛ وإنه لسليم تماماً أنَّ « لما يعجبه قوة القانون » [أنظر ديج . ، الكتاب الأول ، 4 ، الفقرة الأولى : Quod principi placet legis habet vigorem] ، طالما لم يتعارض قراره مع روح العدالة . (. . .) إن الأمير هو إذاً القيِّم على المصلحة العامة (Publicae utilitatis) وعبد العدالة ، وهو يضطلع بالشخص العام ، بوصفه يعاقب مظالم الجميع وأخطاءهم ، وكل الجرائم ، بإنصاف . (. . .) هكذا ليس من دون حق يحمل سيفاً ، يهرق الدم ببراءة ، من دون أن يكون دموياً ، ويقتل أناساً مرات كثيرة ، من دون اتهامه بقتل البشر . (. . .) وكما أن القانون يلاحق الاخطاء من دون ضغينة على الأشخاص ، كذلك يُنزل الأمير العقاب بالمذنبين بحق ، لا تحت تأثير الغضب بل بموجب حكم القانون غير القابل للانفعال .

النص رقم 2

المرجع ذاته ، الكتاب الرابع ، 7 (ويب ، 527 أ - ج)
[ضرورة القانون الدائمة]

(. . . أي كلام سوف يلتزم به الأمير بعناية ما بعدها عناية ؟ بادىء ذي بدء كل مبادىء القانون ، بحيث لا يسقط منه نقطة أو حرف إلا ويعيده بيديه أو بيدي رعاياه . وبين هذه الأوامر ، للبعض ضرورة لا تحول . وكل الامم تعترف بشرعيتها ، ولا يمكن

في أي حال من الأحوال التحرر منها دون عقاب . وقبل القانون ، وفي ظل القانون ، وفي ظل النعمة[2] ، يخضع كل الناس لإكراه قانون واحد : « ما لا تريد أن يفعله بك الآخرون ، لا تفعله بهم » ؛ و« ما تريد أن يُفعل بك ، افعله للآخرين » (متّى ، الإصحاح السابع ، 12) . فليتقدم الآن مبيِّضو صفحة الأقوياء **(dealbatores potentum)** ، وليتمتموا أو ، إذا لم يكفهم ذلك ، فليعلنوا على الملأ أن الأمير ليس خاضعاً للقانون ، وأن لما يعجبه قوة القانون ، ليس فقط حين يقيم الحق وفقاً لمثال العدالة ، بل في كل مناسبة . فليحرروا هذا الملك من روابط القانون ، فليجعلوا منه خارجاً على القانون إذا شاؤوا وإذا كانت لهم الجرأة . أما أنا فحتى لو ضم العالم بأسره احتجاجاته إلى احتجاجاتهم ، أصر على أن الأمراء مربوطون بهذا القانون . (. . .) بيد أني لا أسحب من أيدي العظماء سلطة الاعفاء من القانون ، لكنني أعتقد أن القوانين التي تنطوي على أمر أو تحظير دائمين لا يمكن أن تخضع بأي صورة من الصور لمشيئتهم . لذا من الجائز ، في هذه الأمور فقط التي تتغير[3] ، التحلل من نص القانون ، لكن شريطة الابقاء على روحه بالكامل لصالح قضية خيِّرة أو نافعة **(Compensatione honestatis aut cetilitatis)** .

النص رقم 3

المرجع ذاته ، الكتاب الثالث ، 15 (ويب ، 512 ج ـ د) :

(2) تمييز أغسطيني (أنظر De doctrina christiana, XVI, 25, PL 34, 48) : يدل القانون والنعمة على اللحظات الايصائية القديمة والجديدة .

(3) فلنلاحظ التعارض **perpetua necessitas / mobilia** (أشياء متغيرة ، ظروف متبدلة) الذي سيدحضه ماكيافلي ، مدرجاً الـ **necessitas** في الـ **mobilia** .

في أن الطاغية عدو عام ، ومن الجائز قتله

(. . .) ليس جائزاً فقط قتل طاغية ، بل منصف وعادل . فمن يأخذ السيف يستحق أن يهلك بالسيف [أنظر متى ، الإصحاح 26 ، 52] . لكن يجب أن نفهم : ذلك الذي يستلّه (usurpat) بتجاسر منه شخصياً ، لا ذلك الذي يتلقى من الله سلطة استعماله . ذلك الذي يتلقى السلطة (potestas) من الله ، يخضع للقوانين ويخدم العدالة والحق . أما من يغتصبها فيدوس الحق ويخضع القوانين لمشيئته . ينتج من ذلك أن الحق يمتشق السلاح ، صواباً ، ضد ذلك الذي ينزع سلاح القوانين ، ويندفع السلطان العام (publica potestas) ضد من يبذل جهده لانتزاع السيف من يده . ومع أن هناك أنواعاً عديدة من جرائم الاساءة إلى الذات الملكية ، فلا جريمة أخطر من تلك التي تُمارَس ضد جسم العدالة . إن جرم الطاغية ، إذاً ، ليس عاماً وحسب ، بل إذا كان الأمر ممكناً فهو أكثر من عامّ . وفي حالة جرم الاساءة إلى الذات الملكية ، إذا كان من حق كل الناس أن يطاردوا المذنب ، أليس هذا أكثر صحة أيضاً في حالة من يسحق القوانين التي يجب أن تقود الأباطرة أنفسهم[4] ؟ حقاً لا أحد ينتقم عندئذٍ من العدو العام ؛ إن كل من يمتنع عن مطاردته يقترف الخطيئة ضد ذاته وضد جسم الجماعة السياسية بكامله (in totum rei publicae mundanae corpus) .

(4) انظر قانون digna vox في قانون يوستنيانوس (I, 14, §4) ، المتذرع به ضد المبدأ العام princeps legibus solutus : « إنها كلمة تليق بجلالة الحاكم أن يعلن الأمير بنفسه أن القانون يربطه » (بوليكرا تيكوس ، الكتاب الرابع ، 1 ، 514 ب ؛ أنظر إ . هـ . كانتوروفيكز ، المَلَكية القروسطية تحت تأثير تصور علمي للقانون ، فلسفة ، العدد 20 ، خريف 1988 ، ص 60 ـ 61) .

النص 4

المرجع ذاته، الكتاب الثامن، 17 (ويب، 777 ج - 778ب) :

بم يختلف الطاغية عن الأمير.

لقد سبق أن بيّنّا أعلاه حين كنا نتفحص ما كتبه بلوتارك عن **تعليم تراجان** بم يختلف الأمير عن الطاغية ؛ كما أننا فسّرنا بعناية في المكان نفسه ماذا كانت واجبات الأمير وشتى أعضاء الجماعة. لذا سيكون أكثر سهولةً أن نعرِّف بخصال الطاغية المعاكسة، بكلمات أقل. فالطاغية كما وصفه الفلاسفة هو إذاً من يضطهد الشعب بسيطرة عنيفة، في حين يحكم الأمير بموجب القوانين. [فضلاً عن ذلك فالقانون، (بما هو) منحة إلهية، ومثال للإنصاف، ومعيار للعدالة]، يتعرض لحصار القوة أو الحيلة، وتمزقه شراسة الأسد، إذا صح القول، أو يسقط في شراك التنين[5]. وكيفما حصل ذلك، من الواضح أن نعمة الله هي التي تُهاجَم، وبمعنى ما إن الله بالذات هو الذي يُستفز للقتال. إن الأمير يقاتل لأجل القوانين ولأجل حرية الشعب ؛ أما الطاغية فلا يتوانى عن إبطال القوانين واستعباد الشعب. الأمير صورة للألوهة، بينما الطاغية صورة القوة المناوئة والانحراف الشيطاني (. . .). ولما كان الأمير صورة للألوهة، يجب محبته وتوقيره وتشريفه ؛ أما الطاغية، صورة الانحراف والفساد، فيستحق القتل في أغلب الأحيان. إن أصل الطغيان في الظلم، ومن هذا الأصل المسموم تنمو شجرة مريضة ومفسدة ينبغي قطعها بأي فأس. لأنه لو لم يكن الجور والظلم أقاما

---

(5) فلنقارن هذا مع ماكيافلي، **الأمير** 18 : مثال جيد على الطريقة الماكيافلية القائمة على التصوير الساخر الهدّام (أنظر **أعلاه**، الفصل 2، ص 38).

عرش الطغيان ، طاردَيْنِ المحبة ، لكان ساد سلامٍ متين وهدوء متواصل كل الشعوب إلى الأبد ، وما كان أحد فكّر في توسيع حدوده . كانت الممالك نعمت بالسلام وعاشت في صداقة ووئام ، وفقاً لسلطان اغسطينس الكبير ، كما العائلات في دولة **[civitate]** منظمة بصورة جيدة أو شتى الأعضاء في عائلة واحدة ؛ أو ربما لم تكن ثمة ممالك على الاطلاق ، وهذا أمر أكثر احتمالاً ، لأنه من الواضح ، تبعاً للتواريخ القديمة ، أن الممالك تأسست على يد الظلم الذي كان يتحدى بذلك إرادة الرب أو يتعارض معها [أنظر 1 سام . ، 8 ، 7 ، 11 ، 15] .

النص رقم 5

توما الأكويني ، **De regno** ، **II** ، 2 :

أي نمط من أنماط الحكم يليق بالملك .

(. . .) يجب أن نعتبر قبل كل شيء أن حكم كائنٍ ما يعني قيادته كما يجب نحو الغاية المطلوبة . هكذا يقال إن مركباً يقاد حين يمضي به حذق الربان إلى الميناء من دون أضرار عبر الطريق المستقيم . فإذا كان شيءٌ ما موجّهاً إذاً نحو غاية خارجية ، كما المركب لبلوغ الميناء ، فوظيفة من يحكم لا تقوم فقط على حفظ الشيء سليماً في ذاته ، بل كذلك على الإفضاء به إلى غايته .

(. . .) بيد أنه بخصوص الأشياء الموجَّهة إلى غاية خارجية ، يتولى هذا العبءَ أناس مختلفون بطرق عديدة . ذلك أنه سيكون هنالك من يُكَلَّف بحفظ الشيء في كائنه ، ويكلَّف آخر للمضيٍّ به إلى كمال أرقى ، كما يظهر ذلك بوضوح في مركب ، فيُستخلص منه تصور فن القيادة **(ratio gubernationis)** . إن النجار يتحمل في الواقع عبء إصلاح الاضرار التي قد تكون حدثت في السفينة ،

بينما يهتم الربان بقيادتها إلى الميناء . والأمر ذاته يقال بخصوص الانسان ، ذلك أن الطبيب يهتم بإبقاء الفرد في صحة جيدة ، ويحرص أمين المال على أن تتوفر له الخيرات الضرورية لمعيشته ، ويكرس الفقيه جهده لتعريفه بالحقيقة والمربي **(institutor morum)** لإتاحة المجال له كي يعيش وفقاً للعقل . وإذا لم يكن الإنسان موجهاً نحو خير خارجي آخر ، فهذه الاهتمامات المختلفة تكون كافية له .

[تكمن الغاية الخارجية للفرد في الغبطة العليا التي يأمل تَلَقِّيها بعد الموت في التنعُّم بالله] .

والحالة هذه ، ينبغي إصدار الحكم نفسه بصدد غاية كل الجماعة وغاية الفرد . فلو كانت غاية الإنسان خيراً ما موجوداً في ذاته ، ولو كانت الغاية النهائية للجماعة تتمثل ، بالصورة نفسها ، في الحصول على هذا الخير والتمسك به ؛ ولو كانت الغاية النهائية للإنسان الواحد أو للجماعة غاية جسدية وتتمثل في الحياة والصحة ، لكان كل ذلك من اختصاص طبيب . ولو كانت تلك الغاية النهائية تدفق الثروات ، لكان بإمكان أمين للمال أن يتسلم منصب الملك . ولو كانت معرفة الحقيقة خيراً يمكن الجماعة أن تطمح إليه ، لكانت للملك ، عند ذلك ، وظيفة فقيه ، لكن يبدو أن غاية الجماعة ، المتنظِّمة في مجتمع ، هي العيش وفقاً للفضيلة . فالناس يجتمعون ، في الواقع ، ليعيشوا معاً حياةً جيدة ، وهو ما يعجزون عن بلوغه بالحياة منعزلين . والحال أن الحياة وفقاً للفضيلة هي الحياة الجيدة . لذا فالحياة الفاضلة هي غاية المجتمع البشري .

(. . .) لكن لما كان الإنسان ، إذ يحيا وفقاً للفضيلة ، موجَّهاً نحو غاية لاحقة تتمثل في التنعم بالله ، (. . .) يجب أن تكون

للجماعة البشرية الغاية ذاتها التي تخص الفرد . ليست غاية المجتمع النهائية ، إذاً ، الحياة وفقاً للفضيلة ، بل توسُّل الحياة الفاضلة لبلوغ التنعُّم بالله .

النص رقم 6

ج . بوتيرو ، **Della ragione di Stato, I. 1**

ما هو داعي المصلحة العليا؟

الدولة هي سيطرة حازمة على الشعوب ، وداعي المصلحة العليا للدولة هو معرفة الوسائل الكفيلة بتأسيس هكذا سيطرة وسيادة ، والمحافظة عليها وتوسيعها . وإنه لصحيح تماماً ، إذا تكلمنا بصورة مطلقة ، أنه إذا كان ذلك يمتد ليشمل الأجزاء الثلاثة المشار إليها ، إلا أنه يبدو أن داعي المصلحة العليا هذا يتناول عملية المحافظة بصورة أوثق مما يفعل مع الاثنتين الاخريين ، وعملية التوسيع أكثر مما عملية التأسيس . ذلك أن داعي المصلحة العليا يفترض الأمير والدولة (الأول كعامل ، والثانية كمادة) ، لكنه يسبق التأسيس كلياً ، والتوسيع بصورة جزئية . لكن وسيلة التأسيس والتوسيع عملية واحدة ، لأن للبدايات والأواسط طبيعةً واحدة . ومع أن كل ما يحدث بفعل الاسباب المشار اليها إنما يقال إنه يحدث بداعي المصلحة العليا ، إلا أن ذلك يقال أكثر عن الأشياء التي لا يمكن اختزالها إلى الحجة العادية والمشتركة .

النص رقم 7

المرجع ذاته ، I ، 5 .

ما الأعظم ، توسيع دولة أو الحفاظ عليها ؟

لا ريب أن العمل الأعظم هو الحفاظ عليها ، ذلك أنه من

الطبيعي أن تكون الأمور البشرية تنقص حيناً ، وتكبر أحياناً ، كما يحدث مع القمر الذي تخضع له . حيث أن إبقاءها متوقفة ، وحين تكون تنامت الحفاظ عليها بحيث لا تنقص وتنهار ، إنما يشكل عملية فريدة بأهميتها وفوق طاقة الإنسان تقريباً . (. . .) إنما يتم الكسب بالقوة ، والإبقاء بالحكمة (. . .) . أكثر من ذلك ، إن من يكسب الإقطاعة ويوسِّعها يعمل فقط ضد الأسباب الخارجية لانهيار الدول ؛ لكن من يحافظ عليها يواجه الأسباب الخارجية والأسباب الداخلية في آن معاً .

النص رقم 8

المرجع ذاته ، IV ، 6 .

في الفقراء .

يُعدُّ خطراً على الراحة العامة أولئك الذين لا مصلحة لهم فيها ، أي الذين يعانون من البؤس الشديد والفقر ، لأنه لما لم يكن لدى هؤلاء الناس ما يخسرونه ، يسهل تورطهم بمناسبة حدوث أشياء جديدة ، وهم يقبضون طوعاً على كل المناسبات التي تتوفر لهم لكي يُثروا ويربحوا من دمار الآخرين . (. . .) على الملك إذاً أن يأمَن جانب هؤلاء ، وهو ما يمكنه القيام به بطريقتين : إما بطردهم من دولته ، أو بأن تصبح لهم مصلحة في راحة هذه الدولة . أما طردهم فإما أن يتم بإرسالهم إلى المستعمرات ، (. . .) أو بإرسالهم إلى الحرب (. . .) ، أو بطردهم بصورة مطلقة ، كما فعل فردينان ملك إسبانيا حين طرد الخاملين وغير النافعين[6] معطياً إياهم مهلة شهرين .

---

(6) تلميح إلى الأمر بالطرد الذي صدر في 31 آذار 1492 ضد يهود اسبانيا ، الذي =

ويجري توليد مصلحة لديهم ، بإجبارهم على القيام بشيء ما ، من مثل تعلم الزراعة أو أي فن آخر ، أو أي ممارسة يمكنهم أن يعيلوا أنفسهم بالتكسب منها . (. . .) إن قوانين أهل الصين تنص على أن يتعلم الولد مهنة أبيه وعلى أن يمارسها حكماً . وتَنْتُج من ذلك منفعتان : الأولى وهي أن تؤدي هذه الوسيلة إلى تحسين الفنون وبلوغها حد الكمال ، والثانية ، وهي أن تتوفر لكل شخص إمكانية أن يتعلم في بيته الفن والصنعة اللذين يعيل نفسه بواسطتها . يجب ألا نتحمل أولئك الذين لا يريدون القيام بأي شيء ويبقون عاطلين عن العمل : أما العميان والكسحاء فيعملون قدر ما تسمح لهم به قواهم ، ولا يُقبل في المستشفيات إلا العاجزون تماماً .

النص رقم 9

المرجع ذاته ، VIII ، 3 .

في الصناعة

ليس ثمة شيء أهم من أجل تنمية دولةٍ ما وجعلها قوية وعامرة وغنية بكل الخيرات كصناعة البشر وكثرة الفنون والمهن ؛ وبينها أشياء ضرورية ، وأخرى مريحة للحياة المدنية . (. . .)

ولأن الفن يتعارض مع الطبيعة ، قد يسألني أحدهم ما الأهم بين هذين الأمرين لتوسيع مكان ما وإعماره ، خصوبة الأرض أم صناعة الإنسان ؟ إنها الصناعة حتماً (. . .) .

إن قوة الصناعة عظيمة إلى حد أنه ما من منجم فضة أو ذهب في

اعطاهم أربعة أشهر للاختيار بين العماد أو النفي . فلنلاحظ الخلط الذي يمارسه بوتيرو .

إسبانيا الجديدة أو البيرو يمكن مقارنته بها . فالطبيعة تعطي المادة الأولى أشكالها ، وتبني الصناعة البشرية على المركَّب الطبيعي أشكالاً اصطناعية لا نهاية لها ، نظراً إلى أن الطبيعة هي بالنسبة للعامل ما المادة الأولية بالنسبة للفاعل الطبيعي . لذا على الأمير الذي يريد أن يجعل دولته عامرة (بالسكان) أن يُدخل إليها كل أنواع الصناعات والمهن . وهو ما يفعله باستقدام عمال ممتازين من البلدان الأخرى وإعطائهم رواتب وتسهيلات ملائمة وكافية (. . .) . لكن من الضروري بوجه خاص ألا يسمح بأن تُخرج من دولته المواد الخام ، كالأصواف والحرائر والأخشاب والمعادن ، أو أي أشياء مشابهة ، لأنه مع المواد يذهب الصانعون أيضاً ، ومن الاتجار بالمادة المصنَّعة يعيش عدد من الأشخاص أكبر من عدد من يعتاشون من المادة البسيطة . وتكون مداخيل الأمير مما يحصل عليه من الأعمال والصناعات أكبر بكثير مما يحصل عليه من المواد . (. . .) وكثرة عدد السكان هي التي تجعل البلد خصباً وتعطي باليد (العاملة) وبالصناعة ألف شكل للمادة الطبيعية .

النص رقم 10

غابرييل نوديه ، **تأملات سياسية حول الانقلابات** ، II :
ما هي الانقلابات بالضبط .

(. . .) يمكننا ملاحظة خطأ الكثير من السياسيين ، ولا سيما كلابماريوس[7] ، الذي أراد أن يكتب كتاباً ضخماً ، بعنوان **De arcani imperiorum** (**في أسرار الامبراطوريات**) واختصار هذه

---

(7) أ . أ . كلابماريوس ، أو كلابمار **De arcanis rerum publicarum libri VI** 1605 ؛ أنظر ماينيكي ، ص 123 وما بعدها .

الاسرار بعدة قواعد عامة ، فقال (. . .) إن أسرار الدولة ليست سوى الوسائل والحجج والنصائح المتنوعة التي يستخدمها الأمراء للحفاظ على سلطانهم وعلى وضع الجمهور ، من دون انتهاك الخير المشترك ، مع ذلك ، أو إتاحة المجال للاشتباه بأي غش أو ظلم [يصدر عنهم] (ص 58 ـ 59) .

(. . .) ويمكن إجراء مقارنة ممتازة بين نهر النيل وأسرار الدولة ، إذ كما كانت الشعوب الأقرب إلى مجراه تستمد منه فوائد وتسهيلات لا تحصى من دون أن تعرف شيئاً عن منبعه ، فالشعوب يجب أن تثير إعجابها الآثار السعيدة لضربات المعلم هذه من دون أن تعرف شيئاً مع ذلك عن أسبابها وحوافزها المختلفة . (. . .) وثمة فرق كبير بين [أسرار الدولة لدى هؤلاء الكتّاب] وتلك التي نود الكلام عليها ، لأنه في حين كلٍّ واحد من الأولين يصبح عالماً وقديراً (. . .) تولد على العكسٍ هذه التي يدور الكلام عليها الآن في دواوين الأمراء الأكثر انعزالاً (. . .) (ص 63 ـ 65) .

(. . .) يمكن [الانقلابات] أن ترِد تحت التعريف ذاته الذي سبق أن أعطيناه للمبادىء العامة أو لداعي المصلحة العليا للدولة (أي أنها **ut sint excessus juris propter bonum commune** تجاوزات للحق العام بسبب الخير العام) ، أو إذا توسعتُ بالفرنسية أكثر قليلاً ، هي أعمال متجاسرة وخارقة يضطر الأمراء لتنفيذها في الشؤون الصعبة وشبه اليائسة ، ضد الحق العام ، من دون الالتزام حتى بأي نظام أو شكل من أشكال العدالة ، بائعين مصلحة الفرد لأجل خير المجموع . لكن لتمييزها ، بشكل أفضل ، من المبادىء العامة ، يمكن أن نضيف أيضاً أنه بخصوص ما يتم وفقاً لمبادىء عامة ، تسبق الأسبابُ ، والحججُ ، والبيانات ، والاعلانات وكل

الأشكال والطرق الخاصة بإضفاء الشرعية على عملٍ ما النتائج والعمليات ، حيث أننا في الانقلابات ، نرى ، على العكس ، الصاعقة تسقط قبل أن نكون سمعنا رعدها في الغيوم ، (. . .) يسبق التنفيذُ الحكمَ ، (. . .) كل شيء يتم في الدجى ، تحت جنح الظلام ، وبين الضباب والظلمات (. . .) (ص 103 ـ 104) .

النص رقم 11

المرجع ذاته ، III ، ص 120 ـ 129 :

القواعد التي يجب الالتزام بها لاستخدام الانقلابات بعدلٍ وشرف وفائدة ولياقة .

[القاعدة الأولى هي « أن يكون ذلك في معرض الدفاع لا الهجوم ، ولحفظ النفس لا للتوسع ، ولحماية الذات من الخدع والخباثات والمشاريع أو المفاجآت المؤذية ، لا للقيام بها » ، ص 120] .

والثانية ، هي أن يكون ذلك بفعل الضرورة ، أو المنفعة العامة البديهية والمهمة للدولة أو الأمير ، التي يجب الهرع لتحقيقها . وهو التزام ضروري ولا غنى عنه ، ويكون المرء في معرض تأدية واجبه ، دائماً ، إذا كان يؤمِّن الخير العام ؛ يقول شيشرون **Semper officio fungitur, utilitati hominum consulens et societati (De officis,** 3) (من يؤمِّن خير البشر واجتماعهم إنما يقوم دائماً بواجبه) . وهذا القول الشائع جداً والذي ينبغي أن يكون القاعدة الرئيسية لكل أعمال الأمراء ، **Salus populi Suprema lex esto** (أن يكون الحفاظ على الشعب القانون الأسمى) ، يحلّهم من الكثير من

الظروف والشكليات الصغيرة التي تجبرهم عليها العدالة . لذا هم يتحكمون بالقوانين لتمديدها أو تقصيرها ، تكريسها أو إلغائها ، لا وفقاً لمشيئتهم بل وفقاً لما يسمح به العقل والمنفعة العامة : إن شرف الأمير ، وحب الوطن ، وخلاص الشعب يمكن أن تتعادل تماماً مع بعض الأخطاء والمظالم الصغيرة . وسوف يكون لنا أن نطبق أيضاً كلام النبي ، لكن إذا كان يمكن فعل ذلك دون تدنيس أيٍّ شيء : **Expedit ut unus homo moriatur pro populo, ne tota gens pereat** (من الضروري أن يموت رجل من أجل الشعب ، لئلا تهلك كل الأمة ؛ انظر يوحنا ، 11 ، 50 ؛ 18 ، 14) .

والثالثة ، هي أن يجري السير في هذه الأمور على مهل لا قفزاً ، لأنه **nulla unquam de morte hominis cunctatio longa est** (كلوديان : ليس هنالك من تأخير يمكن اعتباره طويلاً ، حين يتعلق الأمر بإعدام إنسان) ، وألا نجعل من ذلك مهنة وتجارة ، خوفاً من أن يجتذب الاعتيادُ طويلُ الأمدِ خلفه غياب العدالة (. . . .) .

والرابعة ، أن نختار دائماً الوسائل الأكثر لطفاً وسهولة (. . .) . ليس من شيم أحدٍ ، خلا الطغاة ، أن يقولوا **sentiat se mori** (فليشعرْ بأنه يموت) ، وخلا الأبالسة أن يستمتعوا بآلام الناس . (. . .) يجب أن يتصرف المرء في هذه الأفعال كقاضٍ وليس كطرف ، كطبيب وليس كجلاد ، كإنسان متزن ، وحذر وعاقل ورزين ، وليس كإنسان غاضب ، وحقود ومستسلم لأهواء خارقة وعنيفة (. . .) .

والخامسة ، أن على الأمراء ، لتبرير هذه الأفعال وتخفيف اللوم

الذي اعتادت أن تستوجبه ، ألا يقدموا عليها حين يجدون أنفسهم مضطرين لممارستها ، إلا على مضض وهم يتأوهون ، كالأب الذي يسمح بكيٍّ ولده أو ببتر أحد أعضائه إنقاذاً لحياته ، أو بانتزاع ضرس من أضراسه ليرتاح (من الألم) . (. . .) .

النص رقم 12

المرجع ذاته ، ص 132 ـ 133 :

[أصل الدول والخِداع] .

والحال أنه من بين مناسبات [الإقدامْ على الانقلابات] ، ما من شك في أنه يجب تقديم تلك التي تُصادَف في تشييد الممالك والإمارات وانتصابها المستجد أو تغييرها ، مع أنها الأكثر جوراً في رأيي . وللكلام أولاً على الانتصاب ، إذا تأملنا ما كانت كل بدايات الممالك ، سوف نجد دائماً أنها بدأت ببعضٍ من تلك الاختراعات والحيل ، مع تسيير الدين والمعجزات في مقدمة سلسلة طويلة من الأعمال الهمجية والقاسية . وتيت ليف هو أول من لاحظ ذلك ، قائلاً : **Datur, haec venia antiquitati, ut miscendo humana divinis, primordia urbium augustiora faciat** [(كان) يُسمح في العصور القديمة بجعل بدايات المدن أكثر مهابة ، عبر مزج الأشياء البشرية بالأشياء الالهية] .

النص رقم 13

دائرة المعارف ، مادة : « داعي المصلحة العليا » :

داعي المصلحة العليا (قانون سياسي) . لقد اعتقد بعض الكتّاب أنه كانت هنالك مناسبات يجاز فيها للملوك التملص من القوانين الصارمة ومن الاستقامة ، ويصبح معها خير الدولة التي

يحكمونها يسمح لهم بالقيام بأفعال جائرة بحق الدول الأخرى ، وأن منفعة شعبهم كانت تبرر شذوذ أفعالهم . إن الأعمال غير العادلة تلك ، التي يجيزها **داعي المصلحة العليا** ، تتمثل في اكتساح أراضي جارٍ يجري الاشتباه باستعداداته ، وفي استعباد شخصه ، وحرمانه أخيراً من الميزات التي من حقه الاستمتاع بها ، من دون سبب معلن ، أو من دون إعلان للحرب . ومن يحتفظون بشعور بهذه الغرابة ، يستندون إلى المبدأ القائل إنه لما كان على الملوك أن يسعوا وراء كل ما يجعل الشعوب الخاضعة لهم سعيدة ومطمئنّة ، فمن حقهم استخدام كل الوسائل التي ترمي لتحقيق هدف ملائمٍ إلى هذا الحد . ومهما كان هذا السبب خادعاً ، من المهم جداً لسعادة العالم ضبطُها ضمن حدود دقيقة ؛ فمن المؤكد أن على الملك أن يسعى لتحقيق كل ما يرمي لتأمين رخاء المجتمع الذي يحكمه ، شرط ألا يحصل ذلك على حساب الشعوب الأخرى . فللأمم ، كما للأفراد ، حقوق متبادلة ؛ ولولا ذلك لكان الملوك ، الذين يمتلكون الحقوق ذاتها ويزعمون أن الأسباب ذاتها تحركهم ، في حالة ارتياب وفي حرب دائمة . فلنخلص إذاً إلى القول إنه ليس في وسع ممثلي الشعوب ، أو حتى الأفراد في المجتمع ، أن يتنصلوا من قوانين الشرف والاستقامة . فمن قبيل فتح الباب أمام الفوضى الشاملة إرساء مبدأ عام يدمر روابط الأمم ويعرِّض الأضعف بين الناس لاضطهاد الأقوى ؛ وتلك أعمال جائرة لا يمكن السماح بها ، أيّاً يكن الاسم الذي نسعى لتمويهها به .

وثمة مسألة أخرى هي معرفة ما إذا كان **داعي المصلحة العليا** يجيز للملك أن يُنزل ضرراً بأحد الأفراد ، حين يتعلق الأمر بخير الدولة . ومن السهل حلها إذا انتبهنا إلى أنه في معرض تكوين

المجتمع ، لا بد أن نية كل فرد وإرادته كانت التضحية بمصالحه الخاصة لأجل مصالح الجميع ، فمنٍ دون ذلك لا يمكن أن يصمد المجتمع . فمن المؤكد أن الكل مفضل على الجزء ، إلا أن الملك سيتذكر في كل تلك المناسبات أنه يدين بتحقيق العدالة لجميع رعاياه ، الذين هم أبناؤه أيضاً . وهو لن يعطي كدواعي مصلحة عليا أسباباً طائشة أو فاسدة تشده إلى إرضاء أهوائه الشخصية أو أهواء سُمَرَائه ؛ لكنه سوف يتحسر بسبب الضرورة التي تجبره على التضحية ببعض الأعضاء من أجل السلامة الفعلية لكل المجتمع .

النص رقم 14

هلفيسيوس ، **De L'esprit**, II, 1 :

مبدأ المنفعة العامة

إذا كان [الجمهور] ينجّي من الموت من يقتل ، لسوء الحظ ، صديقه أثناء الصيد ، فهو لا يعفو عنه لبراءة نواياه وحسب ، إذ إن القانون يعاقب الحارس الذي ترك نفسه يؤخذ ، بصورة لا إرادية ، على حين غرّةٍ ، خلال النوم . فالجمهور لا يسامح في الحالة الأولى إلا لكي لا يضيف إلى خسارة أحد المواطنين خسارة مواطن آخر ؛ وهو لا يعاقب في الحالة الثانية إلا لتفادي المفاجآت والمآسي التي قد يعرّضه لها افتقاد لليقظة كهذا .

على المرء إذاً ، ليكون شريفاً ، أن يجمع إلى نبل النفس أنوار العقل . وكل من يجمع في ذاته شتى عطايا الطبيعة هذه ، يسير دائماً مهتدياً ببوصلة المنفعة العامة . فهذه المنفعة مبدأ كل الفضائل الإنسانية ، وأساس كل الشرائع . يجب أن تلهم المشرِّع ، وتجبر الشعوب على الخضوع لقوانينه ؛ ولأجل هذا المبدأ أخيراً ينبغي أن

يضحي المرء بكل مشاعره وصولاً إلى عاطفة الانسانية بالذات .

إن الإنسانية العامة لا ترحم الأفراد أحياناً . فإذا فوجئت سفينةٌ بهدوء البحر مدة طويلة ، وأمر الجوع بصوت حازم بالاقتراع على الضحية سيئة الحظ التي ينبغي أن تقيت رفاقها ، يجري ذبحها من دون وخز ضمير : إن هذه السفينة هي شعار كل أمة ؛ كل شيء يصبح شرعياً لا بل فاضلاً من أجل السلامة العامة .

وخلاصة ما قلت للتو ، هو أنه بما يخص الاستقامة ، لا يجب استشارة المجتمعات التي نعيش فيها ؛ بل فقط المصلحة العامة : من يستشرها دائماً لا يقم إلا بأفعال مفيدة للجمهور بصورة مباشرة ، أو نافعة للأفراد من دون أن تضر بالدولة . والحال أن هكذا أفعالاً تفيدها دائماً .

إشارات وفقاً للتسلسل الزمني

القرن السادس : Corpus Juris Civilis

البابا غريغوريوس الكبير (590 ـ 604) يؤكد أطروحة أولوية البابوية بالنسبة للسلطة الزمنية .

إيزيدور الإشبيلي(*) (≃ 560 ـ 636) يجذّر الأطروحات الغريغورية .

القرن الثاني عشر : (إيطاليا) إعادة اكتشاف الحق الروماني في جامعة بولونيا .

« نهضة » الدروس الأنَسيّة .

1130 ـ 1140 : **Decretum** (مرسوم) غراسيان(*) ، أول تجميع للقانون الكنسي .

1159 : (انكلترا) جان دو ساليسبوري(*) ، **بوليكراتيكوس** .

1260 : أول ترجمة لاتينية لسياسة أرسطو وضعها غليوم دو موربيك . وقد مارس هذا المؤلَّف ، المجهول حتى ذلك الحين ، تأثيراً كبيراً .

1260 ـ 1265 : ولادة الأرسطية الجذرية أو « الإبن رشدية » (سيجير دو برابان ، بويس دو داسي(*) ، مارسيل دو پادو ، دانتي) ، التي كافحتها السلطات الكهنوتية واللاهوتيون (توما الأكويني(*) ، ألبر الكبير) .

توما الأكويني ، **De regno** (في الحكم المَلَكي) .

1273 : توما الأكويني(*) ، **Somme théologique** .

1268 ـ 1314 : (فرنسا) حكم فيليب لوبيل . نزاع مع البابوية يتيح لرجال القانون المطالبة بالسلطة القضائية الكاملة للسلطة الملكية .

1347 ـ 1352 : الطاعون الأسود الكبير في أوروبا يبيد أكثر من خمس السكان . عودة الوباء الدورية حتى أوائل القرن الثامن عشر . التدابير الأولى ـ المتأخرة ـ لحماية الصحة العامة في المدن الأجنبية (القرن الرابع عشر) ، ثم الفرنسية (القرن الخامس عشر) .

1492 : اكتشاف أميركا .

1509 : بدء الاسبان والبرتغاليين غزوهم لأميركا . وسينتهي هذا الفتح رسمياً عام 1556 .

1513 : (إيطاليا) ماكيافلي(*) (1469 ـ 1527) يكتب **الأمير** و(في تاريخ غير أكيد) **أحاديث حول العشرية الأولى لتيت ليف** . ولن يصدر هذان المؤلّفان الا بعد موته .

1516 : (إنكلترا) توماس مور(*) ، **الطوبى** .

1517 : (ألمانيا) لوثر ينشر أطروحاته الـ 95 ضد الغفرانات . ولادة حركة الإصلاح .

1522 ـ 1525 : المبادرات البلدية الأولى (نورمبورغ ، إيبر) لتنظيم الاسعاف العام .

1526 : (فلاندر) ج . ل . ڤيڤيس ، **De Subventione pauperum** : يؤكد أن إسعاف الفقراء هو واجب رجال السياسة .

1539 : (إسبانيا) ف . دي فيتوريا(*) ، **دروس حول قانون الحرب** .

1545 ـ 1563 : مجمع ترانت الذي وضع مذهب الاصلاح

الكاثوليكي المضاد واستراتيجيته .

1552 : (روما) تحريم كتابات ماكيافلي .

1572 : (فرنسا) مذبحة سان برتيليمي .

1576 : (فرنسا) بودان(*) ، **الجمهورية** .

1589 : (إيطاليا) ج . بوتيرو(*) ، **Della ragion del Stato** .

1601 : « القانون حول الفقراء » في إنكلترا ، المكرّس عام 1640 (حظر التسول والتشرد ، إسعاف مؤسسي ، عمل إجباري) . سوف يبقى معمولاً به حتى عام 1834 .

1615 : (فرنسا) أ . دومونكريتيان(*) **بحث في الاقتصاد السياسي** .

1624 : ريشيليو(*) وزيراً أول للويس الثالث عشر .

1625 : (هولندا) هـ . غروسيوس(*) **De jure belli ac pacis** (**ثلاث كتب في قانون الحرب والسلم**) .

1642 : (إنكلترا) ت . هوبس(*) ، **De Cive** ، (فرنسا) وفاة ريشيليو .

1648 : نهاية حرب الثلاثين عاماً في أوروبا . معاهدة وستفاليا التي تم فيها الاعتراف المتبادل بين الدول الكاثوليكية والدول البروتستانتية . بعد هذه المعاهدة ، « تتحالف الدول أو تنقسم على أساس اعتبارات غير المعتقدات الدينية » (غيزو) .

1651 : ت . هوبس ، **اللوياثان** .

1656 : تأسس في باريس المستشفى العام الذي كانت مهمته منع التسول والبَطالة ، مَصْدَرَي كل الاضطرابات .

1665 ـ 1683 : (فرنسا) كولبير(*) وزيراً رئيسياً للويس الرابع عشر .

1699 : فينيللون(*) ، **مغامرات تيليماك** .

1739 : (بروسيا) فريدريك الثاني(*) (الذي لم يكن قد صار ملكاً بعد) يكتب **ضد ماكيافلي** ، الذي عدّله فولتير عام 1740 .

1740 : فريدريك الثاني(*) يعتلي العرش ، ويجتاح سيليزيا .

1748 : مونتسكيو ، **روح الشرائع** .

1751 ـ 1772 : **دائرة المعارف** لديدرو(*) ودالامبير(*) .

1762 : روسو ، **العقد الاجتماعي** .

1776 : (إنكلترا) أ . سميث(*) ، **ثروة الأمم** .

1786 : وفاة فريدريك الثاني .

النجمة (*) تحيل إلى الفهرست ، في نهاية الكتاب ، حيث تُقَدَّم توضيحات سيرية حول المؤلفين .

بيبليوغرافيا

القسم الأول / المصادر

أ ـ المصادر القروسطية

جـان دو ساليسبـوري ، **Policraticus sive de nugis curialum et vestigiis philosophorum** أوكســونيي ، منشــورات ويب ، جزآن ، 1909 ؛ ترجم ج . ديكنسون الى الانكليزية الكتب 4 و5 و6 وجزءاً من الكتابين 7 و8 ، بعنوان **The Statesman's Book of John of Salisbury** عام 1927 ، الطبعة الثالثـة ، نيويورك ، راسل وراسل ، 1963 .

تـوما الأكـويني ، **De regno** ، أوبيرا أومنيـا ، الجـزء 42 ، رومـا ، 1979 ، ص 449 ـ 471 . ـ **Summa theologica** ، مدريد ، بيبليوتيكا دي أوتورس كريستيانوس ، 1962 .

ب ـ حول الماكيافلية

ديكارت ، Lettres à Elisabeth (16 أيلول وت[1] ـ ت[2] 1646 ، منشورات ف . ألكييه ، غارنييه ، الجزء الثالث ، ص 665 ـ 671 و680 ـ 681 .

ماكيافلي ، **Œuvres Complètes** ، غاليهار ، مكتبة البلياد ، 1974 .

ومن ضمن الاهتمام بالتسهيل ، نحيل إلى صفحات هذه الطبعة بخصـوص الاستشهـادات من كتب الأحـاديث **Discours** وفن الحرب **L'Art de la guerre** ، والقصص الفلورنسية **Histoires**

florentines ، معدِّلين الترجمة أحياناً . وبالنسبة لكتاب الأمير Le Prince ، بالمقابل ، الذي يسمح قصر فصوله بالعثور بسهولة على المقاطع المستشهد بها ، نحيل إلى النص الايطالي في الطبعة ثنائية اللغة التي أصدرها C.Bec ، بعنوان Le Prince et les premiers écrits politiques ، الأعمال الكاملة ، الجزء الأول ، غارنييه ، 1987 .

غ . نوديه ، Considérations politiques sur les coups d'Etat ، روما ، 1639 . وقد استخدمنا الطبعة الثانية لعام 1667 (« انطلاقاً من نسخة روما ») .

ج - حول داعي المصلحة العليا ونقد الماكيافلية

س . أميراتو ، Discorsi sopra C. Tacito ، فلورنسا ، 1594 ؛ الترجمة الفرنسية : Discours politiques et militaires ، الكتاب الرابع ، الحديث السابع : De la raison d'Estat ، باريس ، 1618 .

ج . بوتيرو ، Della ragion di Stato ، البندقية 1589 ؛ الترجمة الفرنسية : Raison et gouvernement d'estat en diz livres ، باريس ، 1599 (طبعة ثنائية اللغة) .

فريدريك الثاني البروسي ، Antimachiavel, 1739- 1740 Œuvres philosophiques ، كوربوس الأعمال الفلسفية باللغة الفرنسية ، فايار ، 1985 .

أ . بالازو ، Discorso del governo et della ragion vera di stato ، البندقية ، 1606 ؛ الترجمة الفرنسية : Discours du gouvernement et de la raison vraye d'Estat ، دويه ، 1611 .

د ـ مصادر أخرى

أرسطو ، **La Politique** ، ترجمة ج . تريكو ، باريس ، ڤرين ، 1970 .

ج . بودان ، **Les six livres de la République** ، 1576 ، كوربوس الأعمال الفلسفية باللغة الفرنسية ، فايار ، 1987 .

ت . هوبس ، **De Cive** ، 1642 ؛ الترجمة الفرنسية : **Le citoyen ou les fondements de la politique** ، فلاماريون ، 1982 .

ـ Léviathan ، 1651 ؛ ترجمة ف . تريكو ، باريس ، سيراي ، 1971 .

أ . دو مونكريتيان ، **Traicté de l'œconomie politique** 1615 ؛ أعاد نشره مع مقدمة وهوامش ت . فانك ـ برينتانو ، باريس ، پلون ، 1889 .

ت . مور ، L'Utopie ، نص لاتيني أصدره وترجمه م . دلكور ، جنيف ، دروز ، 1983 ؛ ترجمة استعيدت في مجموعة GF ، فلاماريون ، 1987 .

ج . ج . روسو ، «Economie politique» (1755) de **L'Encyclopédie** . art ، وإحالاتنا الى طبعة ي . فارغا Y.Vargas ، PUF ، مجموعة «Philosophies» ، 1986 .

ـ **Du contrat social** ، 1762 . وبسبب العدد الكبير من الطبعات المتوفرة ، لا نحيل إلى أي منها بوجه خاص .

الإحالات إلى المراجع الأخرى المستخدمة ، التي يمكن الاستدلال عليها بواسطة الفهرس ، أشير إليها في هوامش النص .

القسم الثاني / الدراسات

أ ـ حول العصر الوسيط

و . بـيرج ، **Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters** ، لايبزيغ ، 1938 ؛ العمل الأساسي حول مرايا الامـراء **Les Miroirs des princes** انطلاقاً من جان دو ساليسبوري .

ر . و . و أ . ج . كارليل ، **A History of Mediaeval Political Theory in the West** ، 1903 ـ 1936 ، ستة أجزاء ، ايدنبور ولندن ، الطبعة الخامسة 1970 .

إ . هـ . كانتوروڤيكز ، **The King's Two Bodies** ، برينستون ، 1957 ، الطبعة الثالثة 1970 . كتاب أساسي ورائع . الترجمة الفرنسية ، **Les deux corps du roi** ، باريس ، غاليمار ، 1989 .

- **Mourir pour la patrie et autres études** ، باريس ، PUF ، مجموعة «Pratiques Théoriques» ، 1984 .

ج . بوست ، Ratio publicae utilitatis, ratio status and «reason of State» 1100- 1300, in **Studies in Mediaeval Legal Thought, Public Law and State,** برينستون ، 1964 ، ص 241 ـ 309 . لا غنى عنه .

ب ـ حول ماكيافلي ، والماكيافلية وداعي المصلحة العليا

م . فوكو ، La gouvernementalité (درس اعطي في شباط 1978) ، **Actes** ، صيف 1986 ، ص 6 ـ 15 .

- ملخص لمحاضرات 1977ـ1978 ، **Annuaire du Collège de France** ، 1978 ، ص 445 ـ 449 .

ك. لوفور ، Le Travail de l'œuvre Machiavel ، غاليمار ، 1972 ؛ طبعة جديدة في مجموعة «Tel» ، 1986 .

ر . ماسبيتيول ، Les deux aspects de la «raison d'Etat, et son apologie au début du XVII^es, **Archives de philosophie du droit** ، الجزء العاشر ، بـاريس ، سيراي ، 1965 ، ص 209 ـ 219 .

ف . مـاينـيكـي ، **Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte** ، 1924 ، الطبعة الثـالثة ، ميـونيخ ، 1965 ؛ الترجمة الفرنسية قام بها م . شوڤالييه ، بعنوان **L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes** ، جنيف ، دروز ، 1973 . الكتاب الأساسي حول الموضوع .

ل . شتراوس ، **Pensées sur Machiavel** ، باريس ، پايو ، مجموعة «Critique de la politique» ، 1982 .

إ . تيـو ، **Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu** باريس ، أ . كولان ، 1966 .

ج ـ دراسات أخرى

هـ دوني H. Denis ، **Histoire de la pensée économique** ، بـاريس ، PUF ، مجموعـة «Thémis» ، الطبعـة السابعـة ، 1963 .

ب . ديون ، **Le mercantilisme** ، فلامـاريون ، مجمـوعة «Questions d'histoire» ، 1969 .

ب . جـريـيـك **Truands et misérables dans l'Europe moderne** (1350- 1600) ، غـاليمار ـ جـوليـار ، مجمـوعـة «Archives» ، 1980 .

- **La potence ou la pitié, L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours,** غاليمار ،، «Bibliothèque des

الحرب . 1987 ، histoires» Cahiers de philosophie،
politique et juridique العدد 10 ، مركز منشورات جامعة
كان ، 1986 .

ج . ليفيه ، **Guerre et paix de Machiavel à Hobbes** . أ كولان ،
مجموعة «U2» ، 1972 .

هـ . ماير **Die ältere deutsche Staats- und Werwaltungslehre**
1966 ؛ طبعة منقحة ومزيدة ، ميونيخ DTV ، 1986 .

أ . مارافال **La Philosophie politique espagnole au XVII^{e} siècle**
باريس ، فرين ، 1955 .

ل . شتراوس **Droit naturel et histoire** ، فلاماريون ، مجموعة
«Champs» ، 1986 .

فهرس

لمحات سيرية

دالامبير [ج . لورون] (1717 ـ 1783) .

آملو دو لاهوسيه (1634 ـ 1706) ، مترجم ماكيافلي .

أرسطو (384 ق . م . ـ 322 ق . م .) .

أغسطينس (القديس) (354 ـ 430) ، أحد فقهاء الكنيسة .

باكون [ف] (1561 ـ 1626) ، فيلسوف إنكليزي .

بارتول دو ساسوفيراتو (1313 / 1314 ـ 1357) ، مشترع ايطالي .

بايل [ب] (1647 ـ 1706] .

بوكاليني [ت] (1566 ـ 1613] ، كاتب ايطالي .

بودان [جان] (1529 ـ 1596) ، رجل قانون فرنسي ، صاحب كتاب **La Méthode de l'histoire** (1566) وبوجه خاص كتاب **La République** (1576) الذي كان فيه أول من حدد مفهوم السيادة ـ « السلطان المطلق والأبدي للجمهورية » ـ واضعاً هكذا أسس دولة القانون ، وأول من قدّم بنية المَلَكية الفرنسية كمثال للدولة الحديثة . وهو يفصِّل فيه أيضاً « نظرية المناخات » التي سوف يستعيدها مونتسكيو .

بويس دو داسي (1284) .

بوسويه [ج ـ ب] (1627 ـ 1704) .

بوتيرو [جيوفاني] (1540 ـ 1617) ، يسوعي سابق ، أمين سر القديس شارل بورومي ، ثم مدرِّس أولاد دوق ساڤوا . علاوة

علـى بحثـه المشهـور ، بـعنـوان **Della ragione di Stato** (1589) ، هـو مـؤلـف كـتـاب **Relazioni universali** (1592) ، حيث يقدم وصفاً لكل دول العالم . وهذا الكتاب ، الـذي كان عـلى امتداد قـرن كتاب الجيـوبوليتيـك (الجغرافيـا السياسية) لكل الطبقة الحاكمة الأوروبية ، يجعل من جيوفـاني بوتيرو أحد مؤسسي علم الاحصاء (« علم يهدف إلى التعريف بـاتساع دولـة ، وسكانها ومـواردها » ، **Littré**) . وهـو أحـد المنظّرين الأيطاليين الرئيسين للمركنتيلية .

براكتون [هـ . أوف] (1210 ـ 1268) ، عالم إنكليزي في الحقوق .

شيشرون [م . ت .] (106 ق . م . ـ 43 ق . م .) .

كولبير [ج . ب] (1619 ـ 1683] .

كونستان [ب] (1767 ـ 1830) .

كورناي [ب] (1606 ـ 1684) .

ديكارت [ر .] (1596 ـ 1650) .

ديدرو [د] (1713 ـ 1784) .

ديجست ، مجموعة مختارة مؤلفة في القرن السادس ، في ظل الامبراطور الروماني الشرقي يوستنيانوس ، تضم نصوصاً مأخوذة من مؤلفات المشترعين الكلاسيكيين . وكانت تشكل جزءاً من الـ **Corpus juris Civilis** .

دوبوا [پ] (1255 ـ 1321) ، عالم حقوق فرنسي .

دائرة معارف دالامبير وديدرو ، الانسيكلوبيديا (1751 ـ 1772) .

إيراسموس [د .] (1467 ـ 1536) .

فينيلون [ف . دوساليناك دو لاهوت] (1651 ـ 1715) .

فيخته [ج . غ] (1762 ـ 1814) ، فيلسوف ألماني .

فريدريك الثاني البروسي (1712 ـ 1786) .

جانتييه ، مؤلف أول **Anti-machiavel** (1576) .

غراكيان [ب .] (1584 ـ 1658) .
غرامشي [أ .] (1891 ـ 1937) ، فيلسوف وقائد شيوعي إيطالي .
غراسيان Gratien (القرن الثاني عشر) .
غروسيوس [هـ .] (1583 ـ 1645) ، مشترع هولندي .
هايلز [ج .] (القرن السابع عشر) .
هيغل [ج . و . ف .] (1770 ـ 1831) .
هيلفسيوس [كل . ـ أ .] (1715 ـ 1771) ، فيلسوف فرنسي ، منظِّر لِحسّويَّة Seusualisme مادية يستخلص منها تصوراً براغماتياً لفن الحكم ، مركّزاً حول دور التشريع .
هوبس [ت .] (1588 ـ 1679) ، فيلسوف إنكليزي ، مؤلف **De Cive** (المواطن ، 1642) . في كتابه **اللوياثان Le Léviathan** (1651) ، عمله الأهم ، حيث يقارن الدولة **(Commonwealth)** بجسم اصطناعي كبير ، روحه المَلِك ، يعرض تصوره لحالة الطبيعة كحرب الجميع ضد الجميع ويستنتج من الأهواء البشرية (بما أن الإنسان ذئب الإنسان ، وفقاً لصيغته المشهورة) ضرورة تأسيس سلطة واحدة ومطلقة ، على أساس العقد . ونظريته الإوالية mécaniste بشكلٍ دقيق ، تتوخى ان تكون فيزياء سياسية حقيقية ، أقل اهتماماً بتعظيم الدولة مما بضمان الأمن الفردي .
إيزيدور الإشبيلي (560 ـ 636) : أحد فقهاء الكنيسة . إن هذا الجمّاع الإسباني الباحث عن تأليف بين الثقافة القديمة والتراث المسيحي ، هو مؤلف الـ **Etymologie** ، وهي دائرة معارف كبيرة تشكل أحد أساسات الفكر القروسطي .
جان دو ساليسبوري (1115 / 1120 ـ 1180) ، ولد في ساليسبوري (إنكلترا) ، ودرس الفلسفة في فرنسا حيث كان تلميذاً لأبيلار . صار أمين سر أسقف كانتربري ، فوضعه خلاف حاد في تعارض

مع هنري الثاني ، عام 1159 ، (كان جان قد اغتاظ بسبب الضرائب المفروضة على الكنائس لتأمين نفقات الحملة ضد تولوز) . وقد اتهمه هنري الثاني بتأليب الاكليروس ضد السلطة الملكية . وهو سينجز **Policraticus** في أوج هذه الأزمة . اضطر للذهاب الى المنفى ، ثم عاد إلى انكلترا عام 1170 ، فشهد بعد أسابيع قليلة اغتيال توماس بيكيت في كاتدرائية كانتربري . جرى تعيينه مطراناً على شارتر عام 1176 . وكأنَسي مكتمل ، هو أحد الوجوه الألمع في نهضة القرن الثاني عشر . ويبقى اسمه مرتبطاً بنظرية قتل الطاغية .

كانط [إ .] (1724 ـ 1804) .

كانتوروفيكز [إ . هـ .] (1895 ـ 1963) ، مؤرخ ألماني ـ أميركي .

لوك [ج .] (1632 ـ 1704) .

ماكيافلي [نقولا] (1469 ـ 1527) . يتحدر من عائلة فلورنسية بورجوازية صغيرة . دخل كسكريتير عام 1498 في القنصلية الثانية . وخلال 14 عاماً قام بمهمات عديدة في الخارج . عام 1518 ، أطاح آل مديشي الجمهورية ، فسقط ماكيافلي بسقوط رئيسه ، سوديريني . وقد سُجن وتعرّض للتعذيب فآثر عندئذٍ الذهاب الى المنفى ، وسعى في ما بعد للعودة ، لكن عبثاً . وقد شغل نفسه خلال حياة النفي بالكتابة .

ماريانا [ج . دو] (1535 ـ 1624) ، يسوعي إسباني ، من أنصار قتل الطاغية .

ماركس [ك .] (1818 ـ 1883) .

ماينيكي [ف .] (1862 ـ 1954) ، مؤرخ ألماني .

ميلييه [ل .] (القرن السابع عشر) .

ميلون [ج . ف .] (1680 ـ 1738) .

مرايا الأمراء **(Specula principum)** .

مونكريتيان [أ . دو] (1575 ـ 1621) ، كاتب مسرح واقتصادي فرنسي .

مونتسكيو [ش . دوسوكوندا] ، بارون (1689 ـ 1755) .

نوديه [غابرييل] (1600 ـ 1653) . بعد أن تابع دروساً في الطب أصبح أمين مكتبة في روما لكاردينال بانيي (الذي أهداه كتابه « **Considérations politiques** » ، ثم تابع ممارسة هذه الوظيفة ، في باريس ، في ظل مازارين . لما كان رجل بحث ، لا عمل ، شكّل مع غاسندي ولاموت لوڤاير وديوداتو مجموعة التتراد ، وهي نوع من الطليعة لتيار التحرر من الفكر الديني .

نورث [د .] ، السير (القرن السابع عشر) .

بالازو [أ .] (القرن السادس عشر ـ القرن السابع عشر) .

أفلاطون (429 ق . م . ـ 347 ق . م .) .

پول [ريجينالد] (القرن السادس عشر) .

بطليموس دو لوك (القرن الثالث عشر) مؤلّف كتاب De regimine principum الذي جرى ضمه في ما بعد إلى كتاب De regno لتوما الأكويني .

كينـاي [ف .] (1694 ـ 1774) ، اقتصـادي فـرنسي ، مؤسس المدرسة الفيزيوقراطية ، كاتب الـ **Tableau économique** .

رابليه [ف .] (1494 ـ 1553) .

ريشليو [أ . ج . دو پليسي ، كاردينال] (1585 ـ 1642) .

ريبادينايرا [ب . دو] (القرن السادس عشر ـ السابع عشر) ، يسوعي إسباني .

روهان [هـ . دوق دو] (1579 ـ 1638) .

روسو [ج . ـ ج .] (1712 ـ 1778) .

سان جوست [ل . دو] (1767 ـ 1794) .

شميت [ك] (1888 ـ 1983) رجل قانون ألماني .

سميث [أ] (1723 ـ 1790) عالم اقتصاد اسكتلندي .
سبينوزا [ب .] (1623 ـ 1677) .
تاسيت (55 ـ 120) مؤرخ لاتيني : التاسيتية .
توما الاكويني (القديس) (1225 ـ 1274) ، لاهوتي كاثوليكي ، هو الممثل الرئيسي ، في القرن الذي تفتّح فيه الفكر السكولاستيكي ، لعقلانية مسيحية مطبوعة بإعادة اكتشاف ارسطو .
توماس مور [القديس](1477 / 1478 ـ 1535) .
توسيديد (460 ق . م . ـ 395) .
ترولتش [إ .] (1865 ـ 1923) ، لاهوتي وفيلسوف ألماني .
أولبيان [دوميتيوس أولبيانوس] (+ 223) مشترع روماني مشهور .
فيتوريا [ف . دو] (≃ 1492 ـ 1546) ، دومينيكاني إسباني ، أول منظِّر حديث لقانون البشر (القانون الدولي) .
فيبير [م .] (1864 ـ 1920] ، عالم اجتماع ألماني .

الفهرس

الموضوع | الصفحة

1993 / 3 / 462

